Nela Mircică

FILOSOFIE COGNITIVĂ ŞI ETICĂ FENOMENOLOGICĂ

Presa Universitară Clujeană

NELA MIRCICĂ

FILOSOFIE COGNITIVĂ ȘI ETICĂ FENOMENOLOGICĂ

NELA MIRCICĂ

FILOSOFIE COGNITIVĂ ȘI ETICĂ FENOMENOLOGICĂ

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2017

Referenţi ştiinţifici:

Prof. univ. dr. Ioan N. Roșca

Conf. univ. dr. George Lăzăroiu

ISBN 978-606-37-0307-2

© 2017 Autorul volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parţială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autorului, este interzisă şi se pedepseşte conform legii.

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

CUPRINS

ARGUMENT…….. 9
CAP. I. LOGICA FILOSOFICĂ……..…. 11
1. Atribute fenomenologice ale spațiului kantian……..…. 11
2. Prolegomene la *„Cercetări logice"* ale filosofului Edmund Husserl…… 20
3. Stringența logicii pure…… 22
3.1. Ideea logicii pure…….. 22
3.2. Sarcinile logicii pure……..… 28
3.3. Logica pură şi ştiința în genere……. 30
3.4. Paralelisme cu sarcini specifice matematicianului şi filosofului……..... 31
4. Introducere polemică în *Cercetări logice*… … … … … … …. *35*
4.1. Specificul interpretării husserliene asupra semnificației…… 36
5. Argument substanțialist pentru CERCETĂRI FENOMENOLOGICE asupra studiului *„CERCETĂRI LOGICE"*… … … … … … … … … … *44*
6. Atemporalitatea adevărului…….... 51
7. Coexistența contrariilor în logici neeuropene…….... 60
8. Nontranscendența obiectului intuiției concrete……..... 62
9. Limitele intuiției divinității…….... 63
10. Diferențe specifice între legile logice şi legile psihologice, în *Cercetări logice*… … … … … … … … … … … … … … … … … … … *64*

CAP. II. GNOSEOLOGIE SUBSTANȚIALISTĂ ŞI ETICĂ FENOMENOLOGICĂ…… 73
1. Procesul cunoaşterii în *DOCTRINA SUBSTANȚEI* a lui CAMIL PETRESCU…… 73
2. Cunoaşterea şi logica…….. 79
2.1. Sensul cunoaşterii şi explicitarea……. 79
2.2. Sensul substanțialist al cuvântului „explicitare"…….. 83
2.3. Eul şi unitatea……. 84

2.4. Cunoştinţe logice……... 87
2.5. „Cunoştinţele matematice”…….. 90
2.6. Fundamentul biologic al conştiinţei individuale…….. 92
2.6.1. Problema cunoaşterii…….. 94
2.6.2. Actul cunoaşterii şi esenţa…….. 95
2.6.3. Structura realităţii……. 97
2.6.4. Esenţa şi corelatele ei……... 97
2.6.5. Puterea noosului…….. 98
2.6.6. Noosul şi realitatea…….. 98
2.6.7. „Ideen” ca obiect al studiului „Filosofia substanţei”……..… 99
2.6.8. Între eul biologic şi eul pur……... 100
2.6.9. Adâncimea fenomenologică substanţială a obiectizării…….. 102
2.6.10. Semnificaţia noosică şi corelatele ei……...… 104
2.6.11. Cuvântul……... 105
2.6.12. Obiectivarea şi evidenţa…….. 106
2.6.13. Substanţa noosică……. 107
2.6.14. „Eul şi lumea (s.a.)”……. 109
3. Relaţia husserliană cunoaştere – adevăr…… 110
3.1. Procesul cognitiv şi trăirea adevărului……. 110
3.2. Cunoaştere şi interes, la Husserl şi Habermas…….. 112
3.3. Aristotelicul suflet raţional – precondiţie a ştiinţificităţii filosofiei husserliene…… 116
3.4. Raţiunea ca formă a subiectivităţii transcendentale.... 124
3.5. Adevăr şi evidenţă…… 124
4. Idei husserliene în exerciţiul întemeierii gnoseologiei fenomenologice…….. 127
4.1. Introducere în IDEEN……... 132
4.2. Tipologia ştiinţelor şi consecinţele ei fenomenologice 133
4.3. „Criza ştiinţelor europene”…….. 134

CAP. III. DESCHIDERE SPRE O ETICĂ FENOMENOLOGICĂ... 137
1. Riscul – criteriu etic…….. 137
2. Demoniacul…… 140

CONCLUZII…….. 149

BIBLIOGRAFIE…… 159

ARGUMENT

Această lucrare a fost elaborată cu intenția legitimă de a realiza o perspectivă epistemică asupra substanțialismului ca parte integrantă a fenomenologiei universale, constituită în și prin ceea ce putem numi filosofia cognitivă. Respectând valorile filosofiei universale, fenomenologia se înscrie în prefacerile filosofiei ca disciplină aplicată la nevoile omului aflat în mileniul al III-lea de existență istorică (e.n.). Progresul științific și valorile morale se află în centrul preocupărilor unei filosofii orientate către omul concret care încearcă să compatibilizeze valorile științifice cu toate celelalte valori. Creatorii acestui sistem filosofic au perceput corect necesitatea unei legături durabile între filosofie și știință, între esență și fenomen, între teoretic și practic. Într-un echilibru fragil, cunoașterea fenomenologică a început să abordeze problemele esențiale ale existenței și manifestărilor umane. Aspirația către perfecțiune, către o concordanță a valorilor care gravitează în jurul vectorului moral-etic, a consolidat pașii fermi ai evoluției acestui tip de gândire. Astăzi ne aflăm în fața unei modalități de abordare a problemelor care deține o metodologie flexibilă, ce ține cont de dinamica evoluției sociale, culturale și morale ale omului. În profunzimea acestei noi construcții filosofice se află credința creatorilor ei, mai exact convingerea că acest tip de abordare a realității concrete valorifică maximal eforturile anterioare de cunoaștere a lumii. Toate aceste manifestări au loc sub semnul eticii impuse de dorința perenă a omului de a cuprinde cognitiv si moral cvasitotalitatea lumii omului. Atitudinile analitică și descriptivă necesare reflecției fenomenologice au condus spre o nouă perspectivă asupra existenței omului în contextul unor modificări semnificative determinate de globalizare.

Existența tumultoasă a omului modern necesită o privire mai atentă asupra consecințelor acțiunilor sale asupra naturii, asupra funcțiilor sociale, asupra modificărilor din scara de valori sociale și morale. Numai liantul dintre cunoaștere și morală poate oferi justificare acțiunii umane individuale și/sau colective. Credem că o reconsiderare a valorilor omului este o necesitate stringentă, în împrejurarea că omul însuși este – și trebuie să fie – valoarea supremă. Viitorul dezirabil pentru umanitate depinde, esențialmente, de anvergura deschiderii morale a omului total către omul privit în contextul existenței sale concrete, reale și vii, așa cum ne propune cunoașterea și etica fenomenologice.

În încercările sistematice de a transforma filosofia în „știință riguroasă", gânditorul Edmund Husserl izbutește din perspectiva eticii fenomenologice.

CAP. I. LOGICA FILOSOFICĂ

Motto: Studiul husserlian „*Cercetări logice*" este o logică filosofică
Camil Petrescu

1. ATRIBUTE FENOMENOLOGICE ALE SPAȚIULUI KANTIAN

„Spațiul nu este un concept empiric"[1], susține Kant. Aceasta înseamnă că spațiul nu este un concept „scos din experiențe externe". Eu privesc două lucruri distincte; privesc mai multe lucruri distincte, „exterioare unele altora" sau ca fiind „unele lângă altele". Respectivele lucruri le privesc şi le văd „nu numai ca fiind diferite, ci ca fiind **în locuri diferite**" (s.n.). şi mi le reprezint aşa: „ca fiind diferite", „ca fiind în locuri diferite", „ca exterioare unele altora sau ca unele lângă altele".

Pentru ca eu să-mi pot reprezenta lucrurile diferite „ca fiind în locuri diferite, trebuie ca reprezentarea de spațiu să fie pusă ca fundament"[2] al tuturor reprezentărilor.

Din textul de mai sus rezultă că spațiul nu numai că nu este concept empiric, dar nici măcar nu este concept, ci este reprezentare, o reprezentare înțeleasă ca fundament al tuturor celorlalte reprezentări. Admitem, prin urmare, că reprezentarea de spațiu este fundamentul tuturor celorlalte reprezentări. Admițând această calitate a spațiului, rezultă că „reprezentarea de spațiu nu poate fi scoasă prin experiență din raporturile fenomenului extern"[3]. Dimpotrivă, această experiență

[1] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura IRI, Bucureşti, 1994, p. 74.
[2] *Ibidem*, p. 74.
[3] *Ibidem*, p. 74.

externă a fenomenului extern „nu este ea însăşi posibilă înainte de toate decât cu ajutorul acestei reprezentări”[4] de spațiu. Prin urmare, spațiul nu este o reprezentare a posteriori, ci este o reprezentare a priori. şi nu este o reprezentare a priori contingentă, ci „este o reprezentare **necesară** (s.n.) a priori, care stă la baza tuturor intuițiilor externe”[5]. Deşi putem gândi foarte bine faptul că în spațiu nu există nici un obiect, noi nu ne putem reprezenta niciodată faptul că nu există spațiu. Pe scurt: eu îmi pot reprezenta faptul că nu există nici un obiect în spațiu, dar nu îmi pot reprezenta niciodată inexistența spațiului, faptul că spațiul nu există. Reprezentarea lipsei spațiului este imposibilă, este o absurditate şi un nonsens. Spațiul nu este o entitate dependentă de fenomene, ci, dimpotrivă, este o condiție care favorizează fenomenele, realitatea şi posibilitatea fenomenelor. În concluzie: spațiul este o reprezentare a priori **necesară** (s.n.) care stă **necesar** (s.n.) sub reprezentarea de spațiu; spațiul „este o reprezentare **a priori** (sublinierea lui Kant), care stă **necesar** (s.n.) la baza fenomenelor externe”[6]. Am arătat că, la Kant, spațiul nu este un concept empiric şi nici, cel puțin, nu este un concept ci este o reprezentare, mai exact, o reprezentare necesară **a priori** care stă la baza tuturor celorlalte reprezentări. Nefiind concept, spațiul nu este, implicit, nici concept discursiv sau „un concept universal de raporturi ale lucrurilor în genere”; el este „o intuiție pură”[7].De ce spațiul este o intuiție pură? La această întrebare a noastră, Kant răspunde: „Căci mai întâi nu se poate reprezenta decât un spațiu unic, dar când se vorbeşte de mai multe spații se înțelege prin aceasta numai părți ale unuia şi aceluiaşi spațiu unic”. Aceste părți spațiale componente ale întregului spațiu unic atotcuprinzător, „pot fi gândite numai în el”, numai în acest spațiu unic; ele „nu pot fi

[4] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, Bucureşti, 1994, p. 74.
[5] *Ibidem*, p. 74.
[6] *Ibidem*, p. 74.
[7] *Ibidem*, p. 74

anterioare spațiului unic atotcuprinzător oarecum ca părți constitutive ale lui”[8]. Spațiile componente ale spațiului unic atotcuprinzător nu îl preced şi nici nu îl constituie pe acesta; el, spațiul unic, există şi fără spațiile ce pot fi gândite numai în el. Este o întâmplare – şi nu o necesitate – faptul că apar spații mai mici în interiorul atotcuprinzătorului spațiu unic. Spațiul unic atotcuprinzător nu se constituie prin însumarea spațiilor ocupate de lucrurile din interiorul lui. Structura generativă a spațiului unic este subiectul uman şi nu suma spațiilor ocupate de lucrurile care ne afectează simțurile; conştiința omului face posibilă existența reală a spațiului, realitatea spațiului. În absența conştiinței omului, spațiul este absent; este la fel de absent ca şi conştiința absentă, ca şi absența conştiinței umane. Tot spațiul depinde de conştiință şi nu de lucruri sau de fenomene, căci spațiul nu este o însuşire a lucrurilor sau a fenomenelor.

După cum am văzut până aici, la Kant spațiul nu este concept empiric sau discursiv şi nici nu este concept, ci este reprezentare necesară **a priori** sau intuiție pură. Cu toate acestea, noi putem construi diferite concepte despre spațiu, tocmai pe baza înțelegerii spațiului ca reprezentare, mai exact, ca reprezentare necesară **a priori** sau ca intuiție pură. Existența spațiului ca reprezentare nu trebuie confundată cu conceptul pe care noi îl construim despre un spațiu sau altul; conceptele despre spațiu sunt construcții a posteriori, sunt concepte scoase din experiențe. Reprezentarea de spațiu – care este o reprezentare necesară a priori – diferă în mod esențial de toate conceptele despre spațiu care sunt concepte a posteriori, concepte empirice extrase din experiențe. Cu alte cuvinte: reprezentarea de spațiu este o entitate necesară şi a priori, iar conceptele despre spațiu sunt totdeauna entități contingente şi a posteriori. Ceea ce nu înseamnă că rațiunea sau intelectul nu pot construi concepte necesare a priori despre spațiu. Da, rațiunea sau

[8] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, Bucureşti, 1994, p. 74.

intelectul pot efectua astfel de construcţii, dar în acest caz toate construcţiile respective sunt reductibile la reprezentarea de spaţiu şi identice cu aceasta. Prin urmare, în măsura în care sunt concepte necesare a priori, toate conceptele despre spaţiu sunt reductibile la spaţiul unic înţeles ca reprezentare necesară a priori sau ca intuiţie pură.

Aprofundând cercetarea unicităţii spaţiului atotcuprinzător, Kant conchide categoric: spaţiul „este în mod **esenţial** (s.n.) unic". Există conceptul universal de spaţiu în genere şi diferite concepte despre spaţiu, dar toate aceste concepte au ca bază „o intuiţie a priori (care nu e empirică)": acea intuiţie pură care este spaţiul înţeles ca reprezentare necesară a priori. Diversitatea conceptelor despre spaţiu cuprinde în sine o unitate dată de o intuiţie pură a priori. Inclusiv conceptul universal de spaţiu în genere este întemeiat de spaţiul determinat ca intuiţie pură a priori. Spaţiul ca intuiţie pură **a priori** realizează unitatea în cadrul diversităţii conceptelor despre spaţiu. Toate conceptele despre spaţiu – inclusiv conceptul universal de spaţiu în genere – sunt deduse a priori întotdeauna din intuiţia pură numită spaţiu. Acelaşi mecanism funcţionează şi în cazul principiilor geometrice, care, „nu sunt deduse niciodată din conceptele generale de linie şi triunghi, ci din intuiţie, şi anume **a priori** cu certitudine apodictică"[9].

Spaţiul kantian comportă o semnificaţie multiplă, adică el (spaţiul) are mai multe sensuri sau semnificaţii, cu precizarea că aceste sensuri sunt concordante. Ca şi semnificaţiile spaţiului, despre care putem spune (cu certitudine) că sunt concordante şi nu opuse, contrare sau contradictorii. Nu există sensuri (înţelesuri) contrare ale spaţiului kantian: între sensurile conceptului kantian de spaţiu există raporturi de concordanţă (de identitate, de ordonare, de încrucişare) şi nu există raporturi de opoziţie (de contradicţie sau de contrarietate).

Iată, semnificaţiile sau sensurile termenului kantian de spaţiu:

[9] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura IRI, Bucureşti, 1994, p. 75.

Primul sens: spațiul este o formă (prima formă) a intuiției sensibile, a doua formă a intuiției sensibile fiind timpul: „[…] spațiul şi timpul nu sunt decât forme (două forme distincte, dar conexe – n.n.) ale intuiției sensibile”[10].

Spațiul kantian este forma primă (în sensul cronologic) a intuiției sensibile, timpul kantian fiind forma secundă a intuiției sensibile. Intuiția sensibilă există, se manifestă, acționează şi funcționează, mai întâi în forma pe care Kant a numit-o spațiu. Apoi, aceeaşi intuiție sensibilă se manifestă în forma pe care Kant a numit-o timp, fără să înceteze a se manifesta în forma pe care Kant a numit-o spațiu. Dispariția formei timp a intuiției sensibile nu atrage după sine dispariția formei spațiu, aşa cum se vede limpede (cu maximă claritate) în logică, în orice inferență logică, unde entitățile logice sunt ordonate (distribuite) spațial şi nu cronologic: în logică nu funcționează relația temporală.

Al doilea sens al termenului kantian de timp este sensul de *condiție* a existenței lucrului ca fenomen. Numai că, acest al doilea sens este identic cu primul sens al termenului kantian de spațiu.

Din cele arătate mai sus putem construi următoarele expresii propoziționale judicative adevărate (adevărate în sistemul logicii kantiene):

1. Spațiul este forma intuiției sensibile;

2. Spațiul este condiția existenței lucrului ca fenomen (sau condiția existenței ca fenomen a lucrului);

3. Spațiul ca formă a intuiției sensibile este condiția existenței ca fenomen a lucrului reic.

Spațiul are o dublă demnitate ontică: este şi formă, şi condiție; este formă pentru intuiția sensibilă şi este condiție pentru existența fenomenului conexat necesarmente la lucrul în sine (la numen). şi despre timpul kantian putem spune acelaşi lucru: că are şi el o dublă demnitate ontică sau determinare ontologică.

[10] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, Bucureşti, 1994, p. 37.

Dar, ce înțelege Kant prin „intuiția sensibilă”? Răspunsul la această întrebare este util, pentru că el ne ajută să înțelegem sensul profund al termenul kantian de spațiu.

Astfel, înainte de a fi „sensibilă”, respectiva „intuiție sensibilă” este o intuiție. Nu este o intuiție intelectuală, fapt care ține de evidența textelor şi contextelor kantiene. Intuiția sensibilă nu este intuiția intelectuală, dar este intuiție (ca gen proxim într-o definiție formulată prin gen proxim şi diferență specifică). Iar, intuiția este un exemplu sau o explicitare, un exemplu concret sau o explicitare concretă într-o pledoarie logică sau într-un univers de discurs care se vrea „dotată” cu o „claritate intuitivă”. Această „claritate intuitivă” este necesară numai într-o expunere populară; ea este dată de exemple, de forța de convingere a exemplelor sau/şi a explicitărilor concrete: „[…] o *claritate intuitivă* (s.a.) (estetică) […] *REZULTATĂ DIN INTUIȚII* (s.a.), adică (rezultată din – n.n.) exemple (concrete – n.n.) sau [din – n.n.] alte explicitări *in concreto* (s.a.).”[11]. Spațiul este o formă a intuiției sensibile, tot aşa cum timpul este o formă a intuiției sensibile. Intuiția sensibilă are două forme distincte, speciale, de existență şi de manifestare: spațiul şi timpul. Spațiul şi timpul sunt două forme pe care le îmbracă intuiția sensibilă şi prin care intuiția sensibilă se manifestă. Spațiul, ca formă a intuiției sensibile, este condiția existenței lucrului ca fenomen. Lucrul nu există ca fenomen, decât în prezența spațiului pe care îl umple. În lipsa spațiului, lucrul nu există ca fenomen, ci există doar ca lucru în sine. Lucrul există ca lucru în sine şi ca fenomen. Numai în prezența spațiului, lucrul există în două moduri distincte: ca fenomen şi ca lucru în sine. În absența spațiului, lucrul îşi pierde existența fenomenală, încetează de a mai fi fenomen, dar îşi păstrează existența lui ca lucru în sine; nu îşi pierde statutul ontic de lucru în sine. Imm. Kant susține că: „spațiul şi timpul nu sunt decât forme ale intuiției sensibile”[12]; spațiul şi timpul nu sunt (şi nu pot fi) forme ale intuiției intelectuale,

[11] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, Bucureşti, 1994, p. 26.
[12] *Idem*, p. 37.

ci sunt exclusiv forme ale intuiției sensibile şi numai ale intuiției sensibile. Ce înseamnă faptul „că spațiul şi timpul nu sunt decât forme ale intuiției sensibile”? Încercăm să răspundem: înseamnă că spațiul şi timpul nu sunt decât două condiții care fac posibilă existența lucrului ca fenomen, existența ca fenomen a lucrului; mai exact, înseamnă că „**spațiul şi timpul** […] **sunt** […] ***numai*** (s.n.) **condiții ale existenței lucrurilor ca fenomen**".

Spațiul este condiția existenței fenomenului; este condiția care face posibilă existența fenomenului ca a doua modalitate de existență a obiectului cunoaşterii, prima modalitate de existență a obiectului cunoaşterii fiind lucrul în sine. Imm. Kant identifică două moduri distincte de intuire a obiectului: un mod sensibil şi un mod intelectual (inteligibil). Modul intelectual de intuire a obiectului cunoaşterii aparține ființei prime şi se mai numeşte modul „originar” de intuire. În schimb, modul sensibil de intuire a obiectului cunoaşterii *aparține* ființei umane; acest mod sensibil de intuire „se numeşte *sensibil* (s.n.), pentru că (el – n.n.) *nu e originar* (s.a.)”[13]. Acest mod sensibil de intuire a obiectului sensibil este însuşi modul „în care este dată intuiției existența obiectului”[14]. Despre acest mod sensibil de intuire a obiectului aflăm (de la Imm. Kant) „că este dependent de existența obiectului”[15], existență care ne afectează simțurile şi sensibilitatea (capacitatea noastră de a primi senzații sau receptivitatea noastră la senzații).

„Concluzia esteticii transcendentale” este una fermă: *„judecățile sintetice a priori* […] *sunt posibile* (s.a.) […] prin (două – n.n.) intuiții pure a priori, spațiul şi timpul”[16]. Din citatul de mai sus rezultă faptul că Imm. Kant atribuia spațiului semnificația de *intuiție pură a priori,* semnificație pe care o atribuia şi timpului.

Spațiul este acea intuiție pură care conține a priori (independent de orice experiență posibilă) condiția posibilităților obiectului ca

[13] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, Bucureşti, 1994, p. 93.
[14] *Ibidem*, p. 93.
[15] *Ibidem*, p. 93.
[16] *Idem*, p. 94.

fenomen. Privit din punctul de vedere al geometriei euclidiene, „*spațiul este forma pură a intuiției* […] lumii sensibile externe […]”[17].

Fenomenul face obiectul intuiției fără să aibă nevoie de funcțiile intelectului, „căci fără funcțiile intelectului pot fi date […] fenomene în intuiție”[18]. De asemenea, intuiția îşi face obiect din fenomen fără să fie nevoită să ceară ajutorul de la gândire, de la exercițiul funcțiilor gândirii, „căci intuiția nu are în nici un fel nevoie de funcțiile gândirii”[19]. „[…] spațiul […] *nu este o reprezentare* (s.n.) transcendentală […]”[20]. Astfel, „[…]spațiul e formă pură a intuiției (lumii sensibile externe – n.n.)”[21]. *Spațiul este o formă a sensibilității;* este una din cele două forme originare ale sensibilității, cea de-a doua formă originară a sensibilității fiind timpul. Obiectul cunoaşterii mele îşi face *apariția* în fața mea şi „*poate* (s.n.) apărea”[22] în fața mea numai dacă el beneficiază de ajutorul pe care i-l dau spațiul şi timpul: aceste două „forme ale sensibilității”[23]; în absența spațiului şi a timpului, obiectul cunoaşterii mele *nu apare,* nu apare în fața mea, şi nu îşi face apariția în fața mea. Cele două forme principale ale sensibilității (adică spațiul şi timpul) ajută obiectul cunoaşterii mele să iasă din *ascundere şi* să îşi facă apariția în fața mea; sensibilitatea mai are şi alte forme decât forma numită spațiu şi forma numită timp; dar „numai cu ajutorul unor astfel de forme ale sensibilității (cum sunt spațiul şi timpul – n.n.), un obiect *ne poate* apărea”[24]. Dacă nu beneficiază de ajutorul spațiului şi al timpului, prezența cooperantă a acestor două forme ale sensibilității, obiectul cunoaşterii mele nu îmi apare mie şi nu poate să îmi apară mie în fața mea. Pe scurt: obiectul cunoaşterii

[17] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, Bucureşti, 1994, p. 120.
[18] *Idem*, p. 121.
[19] *Ibidem*, p. 121.
[20] *Idem*, pp. 98-99.
[21] *Idem*, p. 120.
[22] *Idem*, p. 121.
[23] *Ibidem*, p. 121.
[24] *Ibidem*, p. 121.

noastre există ascuns (în „ascundere"); dar, el nu ne poate apărea în absența spațiului şi a timpului, ci numai după ce subiectul cunoaşterii a luat act de prezența spațiului şi a timpului în imediata vecinătate a obiectului cunoaşterii.

Când noi spunem că un obiect ne poate apărea nouă, spunem că obiectul respectiv „poate fi un obiect al intuiției (noastre – n.n.) empirice"[25]. Când spunem că un obiect ne apare acum şi aici, spunem că obiectul respectiv *este acum şi aici* un obiect al intuiției noastre empirice. Spațiul este intuiția pură; şi timpul este intuiția pură: „spațiul şi timpul sunt *intuiții pure*"[26]. Spațiul este o intuiție pură, *o anumită* intuiție pură: acea intuiție pură care conține „*a priori* (s.a.) condiția posibilității" obiectului în calitatea lui exclusivă de fenomen. La fel ca spațiul este şi timpul, în *Analitica transcendentală* a lui Immanuel Kant: „spațiul şi timpul sunt intuiții *pure* care conțin *a priori* (s.n.) condiția posibilității obiectului ca fenomen"[27]. Există conceptul de spațiu; tot aşa există şi conceptul de timp: conceptul de spațiu este o cunoştință; mai exact este o cunoştință a priori, o cunoştință independentă de orice experiență posibilă. Aceleaşi afirmații sunt valabile şi despre timp, însă numai în contextul analiticii transcendentale din „Critica rațiunii pure": conceptul de timp este o cunoştință; mai exact, conceptul de timp este o cunoştință a priori, adică este o cunoştință independentă de orice experiență posibilă: „[…] conceptele de spațiu şi timp (sunt – n.n.) […] cunoştințe *a priori* (s.a.)"[28]. Imm. Kant face o constatare uimitoare: cunoştința a priori care constituie conceptul de spațiu „trebuie totuşi să se raporteze *necesar* (s.n.) la obiect"[29]; şi cunoştința a priori care constituie conceptul de timp este constrânsă să se raporteze necesarmente la obiecte, la cel puțin un obiect.

---

[25] *Ibidem*, p. 121.
[26] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, Bucureşti, 1994, p. 121.
[27] *Ibidem*, p. 121.
[28] *Ibidem*, p. 121.
[29] *Ibidem*, p. 121.

Cunoştința a priori (numită conceptul de spațiu) se raportează necesarmente la un obiect, la cel puțin un obiect. Conceptul de spațiu (care este o cunoştință a priori) se raportează în mod necesar (în mod obligatoriu şi inevitabil) la un obiect, la cel puțin un obiect; se realizează o raportare activă, care face posibilă, realizabilă şi reală o cunoştință sintetică despre obiectul la care s-a raportat conceptul de spațiu în calitatea lui de cunoştință a priori.

Cunoştința a priori nu îşi pierde caracterul a prioric prin faptul că ea s-a raportat la un obiect, iar cunoştința sintetică apărută în urma respectivei raportări preia caracterul a priori al conceptului de spațiu şi devine o cunoştință sintetică a priori. Vedem, prin aceasta, cum sunt posibile cunoştințele a priori. Când spunem că spațiul este numai o formă a intuiției sensibile, spunem (de fapt) că spațiul este numai o condiție a existenței ca fenomen a lucrului reic, fizic, fizical.

Inexistența spațiului face fenomenul inexistent; îl face o entitate inexistență, ireală, fictivă, irealizabilă, imposibilă. Din momentul în care începe să îşi facă apariția spațiul, din acel moment începe să îşi facă apariția şi fenomenul. Este o absurditate existența fenomenului în lipsa apariției obiectului cunoaşterii, în lipsa apariției lucrului reic, fizic sau fizical. Apariția obiectului reic în experiența cu el a subiectului constituie (este) mediul amniotic în care germinează, în care se dezvoltă şi în care există fenomenul. Lucrul reic, fizic, fizical, sensibil, senzorial, perceptibil face obiectul simțului extern, obiectul simțului intern al subiectului cunoscător fiind compus din fenomen şi lucrul în sine.

2. PROLEGOMENE LA „*CERCETĂRI LOGICE*" ALE FILOSOFULUI EDMUND HUSSERL

Întemeietor al orientării fenomenologice, considerat, pe bună dreptate, unul dintre cei mai de seamă filosofi contemporani, Edmund Husserl (1859-1938) este cunoscut prin lucrările sale de referință pentru creația teoretico-filosofică şi pentru reconstrucția modernă în

logică, metodologie, filosofia ştiinţei şi epistemologia ştiinţelor umane în general. Între scrierile cele mai importante: *Filosofia aritmeticii* (*Philosophie der Arithmetik*, 1891); *Cercetări logice* (*Logische Untersuchungen*, 2 vol. 1900-1901); *Filosofia ca ştiinţă riguroasă* (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, 1910-1911); *Ideile unei fenomenologii pure şi ale unei filosofii fenomenologice* (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosphie*, vol. I, 1913; vol. I-II în: Husserliana, IV-V, 1952); *Logică formală şi logică transcendentală* (*Formale und transzendentale logik*, 1929); *Meditaţii carteziene* (*Cartesianische Meditationen*, 1931, în: Husserliana I, 1950); *Criza ştiinţelor europene şi fenomenologia transcendentală* (*Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, 1936; complet în: Husserliana VI, 1957). Menţionăm că în forma: *Husserliana*, E. Husserl Gesammelte Werke au apărut 28 de volume cuprinzând şi o parte din manuscrisele (cca 50.000 de pagini) rămase de la Husserl; editarea continuă. Cercetarea acestei opere constituie o dominantă în preocupările teoretico-metodologice contemporane.

De fapt, literatura asupra lui Husserl şi a mişcării fenomenologice este imensă: Bibliografii cvasicomplete au apărut în 1939, 1965 şi, mai ales, în 1980: E. Husserl and His Critics: *An International Bibliography* (1894-1979), ed. by F. Lapointe (Philosophy Documentation Center, Ohio), 351 p. (cuprinzând peste 3.800 de titluri!). Seria de volume „Phänomenologische Forschungen" (începând din 1975, a ajuns, în 1989, la vol. 23), ca şi „Analecta Husserliana", cuprinzând numeroase studii asupra operei lui Husserl şi a mişcării fenomenologice. Se adaugă la acestea cele peste 110 volume din seria „Phänomenologica" (începând din 1958). Pentru informare: P. Janssen, Edmund Husserl (K. Albert, Freiburg München, 1988, cuprinde şi un tablou al mişcării fenomenologice şi o amplă bibliografie). Căci e vorba de o adevărată mişcare filosofică sub semnul fenomenologiei lui Husserl, care, aşa cum precizează Werner Marx, a conceput fenomenologia ca o „filosofie de lucru".

Sursa: Alexandru Boboc, *Filosofia contemporană*, Bucureşti, 1993, pp. 142-143

3. STRINGENȚA LOGICII PURE

3.1. Ideea logicii pure

În *Ideea logicii pure* (din capitolul XI) apare şi o interesantă *definiție antropologică* a ştiinței: „Ştiința este înainte de toate o unitate antropologică”[30]; este unitatea în cadrul diversității actelor de gândire şi a dispozițiilor de gândire. Dar, pe Husserl nu îl interesează aici această unitate antropologică a ştiinței, ci îl interesează mai degrabă să afle care este acea entitate miraculoasă care „face ca o ştiință să fie ştiință”[31]. În nici un caz, această „entitate miraculoasă” nu este „conexiunea psihologică şi, în general, reală în care se ordonează actele gândirii”[32]. Dar, ce este această entitate care face „ca o ştiință să fie ştiință”? Răspuns dat de Husserl: „o […] conexiune obiectivă sau ideală”, dar nu una oarecare, ci „o ANUMITĂ (s.n.) conexiune obiectivă sau ideală care […] conferă (actelor gândirii – n.n.) o relație obiectivă unitară şi, prin această unitate, o valabilitate ideală”[33].

Se impun aici precizări accentuate despre conexiunea obiectivă identificată mai sus, după cum urmează: 1. „Conexiunea obiectivă […] străbate în mod ideal gândirea ştiințifică, îi conferă «unitate» şi dă astfel unitate şi ştiinței ca atare”; 2. „Conexiunea obiectivă […] poate fi înțeleasă din *două* (s.a.) perspective: *conexiunea lucrurilor* (s.a.) […] şi *conexiunea adevărurilor* (s.a.)”[34]. Aceste două tipuri de conexiuni „sunt doar *a priori* (s.a.) împreună şi inseparabile una de cealaltă”[35]:

[30] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 321.
[31] *Ibidem*, p. 321.
[32] *Ibidem*, p. 321.
[33] *Ibidem*, p. 321.
[34] *Idem*, p. 322.
[35] *Ibidem*, p. 322.

conexiunea dintre cele două tipuri de conexiune este departe de a fi una contingentă sau vremelnică, ci este o conexiune necesară şi indestructibilă.

Dezvoltând analiza ştiinţifică şi mărind claritatea explicitării, Edmund Husserl adaugă şi următoarele două precizări accentuate: 1. Trăirile gândirii reale sau posibile se raportează intenţional (şi numai intenţional) la conexiunea lucrurilor; 2. Unitatea concretă a conexiunii adevărurilor se întăreşte progresiv şi devine atât de puternică, încât dobândeşte sensul pregnant de valabilitate obiectivă. Nici o entitate nu poate să existe altfel decât ca entitate determinată; adică, determinată într-un fel sau altul, într-un mod anumit sau în alt mod: „Nimic nu poate *să fie* (s.a.) fără să fie determinat într-un fel sau altul”[36]. Ce reprezintă acest fel? Răspunsul lui Edmund Husserl este fără echivoc: „faptul că ceva este şi că este determinat într-un fel sau altul reprezintă tocmai *adevărul în sine* (s.a.)”[37]. Iată, deci, o definiţie husserliană a adevărului în sine: adevărul în sine reprezintă faptul că ceva este şi că este determinat într-un fel sau altul; el, adevărul în sine, constituie „corelatul necesar al *fiinţei în sine* [sein an sich] (s.a.)”[38]. Altfel spus, „adevărul în sine” şi „fiinţa în sine” sunt corelative sau corelate. Din această necesară legătură dintre aceste două entităţi rezultă următoarele inferenţe valide cu propoziţii adevărate: a) „Ceea ce este valabil despre adevăruri […] este valabil, evident, şi despre conexiunile dintre adevăruri; b) „Ceea ce este valabil […] despre stări de fapt singulare, este valabil, evident, şi despre conexiunile dintre stările de fapt”[39]. Iată, prin urmare, inseparabilitatea evidentă dintre cele patru entităţi arătate mai sus: valabilitatea adevărurilor; valabilitatea conexiunilor dintre adevăruri; valabilitatea stărilor de fapt individuale; valabilitatea conexiunilor

[36] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 322.
[37] *Ibidem*, p. 322.
[38] *Ibidem*, p. 322.
[39] *Ibidem*, p. 322.

dintre stările de fapt, valabilitate pe care o explicitează autorul studiului *Cercetări logice*. Despre „Această inseparabilitate evidentă (aflăm că – n.n.) nu este însă o identitate”[40]. În definitiv, „Existența reală a lucrurilor şi a conexiunilor concrete se exprimă în adevărurile sau în conexiunile dintre adevărurile ce se raportează la ele”[41]. La subsolul paginii 322 există o notă care rectifică această expresie propoziţională, apărând următoarea ipoteză stilistică: „Valabilitatea lucrurilor şi a conexiunilor concrete se constituie în adevărurile sau în conexiunile dintre adevărurile ce se raportează la ele”[42]. Însă, în orice situaţie ne-am afla, este necesar şi util să ştim ceea ce nu poate fi ocolit: „conexiunile dintre adevăruri sunt altele decât conexiunile dintre lucruri”[43]; „sunt «veritabile»” conexiunile dintre adevăruri şi nu „sunt «veritabile»” conexiunile dintre lucruri; „aceasta se observă imediat în faptul că adevărurile valabile despre adevăruri nu coincid cu adevărurile valabile despre lucrurile afirmate în acele adevăruri”[44].

„Unitatea teoriei” face obiectul interpretării husserliene de la paragraful 63 al studiului *Cercetări logice.* Acest paragraf conţine trimiteri explicative la concepte precum: „cunoaştere ştiinţifică”, „temeiul a ceva”; diada adevărurilor „individuale şi generale”; problematica unităţii teoriei. Iată şi câteva întrebări care se ridică în mod legitim: 1. „Ce anume determină unitatea ştiinţei?”; 2. Ce este cunoaşterea ştiinţifică?; 3. Ce înseamnă „a cunoaşte temeiul a ceva”?; 4. Ce trebuie să ştim despre adevărurile individuale şi generale? Să reţinem şi să gândim câteva răspunsuri husserliene date la unele dintre întrebările expuse mai sus. şi reţinem, de pildă, că prin „Cunoaşterea ştiinţifică (înţelegem o – n.n.) *cunoaştere pe baza unor temeiuri* (s.a.) şi că „A

[40] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 322.
[41] *Ibidem*, p. 322.
[42] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 322.
[43] *Ibidem*, p. 322.
[44] *Ibidem*, p. 322.

cunoaşte temeiul a ceva înseamnă a vedea şi a înțelege nemijlocit necesitatea ca acel ceva să se comporte într-un anume fel"[45]. Prin urmare, nu există (şi nu poate exista) cunoaştere ştiințifică altfel decât pe baza unor temeiuri. Cât despre necesitate, este util să aflăm următoarele aspecte: 1. „Necesitatea (poate fi înțeleasă – n.n.) ca predicat obiectiv al unui adevăr"[46]; 2. „Necesitatea" se numeşte „adevăr necesar", atunci când ea este înțeleasă „ca predicat obiectiv al unui adevăr"[47]; 3. „Necesitatea, ca predicat obiectiv al unui adevăr […], înseamnă acelaşi lucru ca şi valabilitatea logică a stării de fapt respective"[48]. Cu alte cuvinte, sunt echivalente următoarele două expresii propoziționale: „necesitatea numită adevăr necesar" şi „valabilitatea logică a stării de fapt despre care a fost enunțat respectivul adevăr necesar". Mai există şi multe alte expresii echivalente, dar Edmund Husserl ține să ne familiarizeze doar cu următoarele expresii propoziționale echivalente: expresia A este echivalentă cu expresia B, iar expresia C este echivalentă cu expresia D, unde: A este simbolul expresiei „A intui [*einsehen* (s.a.)] că *o stare de fapt este conformă legii* (s.a.)", B este simbolul expresiei „A intui […] că *adevărul ei* (al stării de fapt – n.n.) *este valabil în mod necesar* (s.a.)", C este simbolul expresiei „a poseda *cunoaşterea temeiului* (s.a.) stării de fapt", iar D este simbolul expresiei „a poseda cunoaşterea […] adevărului […] stării de fapt"[49]. În legătură cu sus exemplificatele expresii echivalente, Husserl conchide indubitabil: „a intui [einsehen (s.a.)] că *o stare de fapt este conformă legii* (s.a.) sau că *adevărul ei este valabil în mod necesar* (s.a.), pe de-o parte, şi a poseda *cunoaşterea temeiului* (s.a.) stării de fapt, respectiv a adevărului său, pe de altă parte, sunt *expresii echivalente* (s.n.)"[50].

---

[45] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 325.
[46] *Ibidem*, p. 325.
[47] *Idem*, p. 325.
[48] *Ibidem*, p. 325.
[49] *Ibidem*, p. 326.
[50] *Idem*, pp. 325-326.

Şirul scurt al exemplificărilor pe tema expresiilor echivalente se încheie cu analiza comparativă a expresiilor „adevăr necesar" şi „adevăr general". Noi suntem obişnuiți – constată Husserl – să echivalăm adevărul necesar cu fiecare adevăr general, iar această obişnuință ne este consolidată prin exercițiul repetat al unui echivoc natural: „Printr-un echivoc natural se obişnuieşte într-adevăr ca *fiecare adevăr general* care *exprimă el însuşi o lege* (s.n.) să fie caracterizat ca adevăr necesar"[51]. Nu există nici un adevăr general care să nu exprime o lege. Însă, faptul că legea este ea însăşi expresia unor raporturi stabile nu justifică (în opinia lui Edmund Husserl) susținerea că sunt expresii echivalente expresiile „adevăr necesar" şi „adevăr general"; adevărul general „ar trebui să fie caracterizat mai degrabă ca temei explicativ al legii din care rezultă o clasă de adevăruri necesare"[52].

Edmund Husserl se ocupă şi cu gruparea adevărurilor în clase de adevăruri: „Adevărurile se împart în *individuale* (s.a.) şi *generale* (s.a.)". adevărurile individuale „conțin afirmații (explicite sau implicite) despre existența reală a singularităților individuale, în timp ce […] (adevărurile generale – n.n.) nu au nimic de-a face cu aceasta şi nu permit să fie dedusă decât existența *posibilă* (s.a.) (exclusiv din concepte) a lucrului individual"[53].

Nici interesul teoretic nu este ocolit de studiul *Cercetări logice;* el cercetează relația dintre interesul teoretic şi valoare ajungând la concluzia că interesul teoretic este creator de valori, ca şi interesele estetice, etice, practice, care „pot să se raporteze şi la un lucru individual şi (care – n.n.) pot să confere o valoare supremă descrierii şi explicării sale în particular"[54]. Descrierea şi explicarea în particular

[51] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 326.
[52] *Idem*, p. 326.
[53] *Ibidem*, p. 326.
[54] *Ibidem*, p. 331.

a lucrului individual sunt evaluate şi înzestrate cu o valoare supremă chiar de interesele enunţate mai sus. Revenind la analiza relaţiei dintre interesul teoretic şi valoare, conchidem în consens cu Edmund Husserl: şi interesul teoretic este creator de valoare; „Interesul teoretic nu este nici unicul interes şi nici singurul care produce valori”[55]. Interesul teoretic se împleteşte cu celelalte tipuri de interese, în cadrul unei ierarhii a intereselor activate de trebuinţe; dinamica intereselor creatoare de valori este vie ca şi dinamica trebuinţelor, interesele semnificând chiar conştientizarea trebuinţelor omului înţeles ca entitate bio-psiho-social-istorică. Un interes sau altul joacă rolul determinant într-o etapă sau alta din viaţa oamenilor, „Însă acolo unde interesul *pur* (s.n.) teoretic este determinant, lucrul individual izolat şi conexiunea empirică nu valorizează nimic pentru sine sau au însemnătate (valoare – n.n.) numai ca punct metodologic de trecere spre construcţia teoriei generale”[56]. Elaborarea oricărei teorii generale este precedată şi pregătită metodologic atât de „lucrul individual”, cât şi de „conexiunea empirică”, „acolo unde interesul pur teoretic este determinant”[57]. Altfel spus, interesul teoretic pur şi determinant consolidează – în orice condiţii – structura de rezistenţă pe care se va înălţa „construcţia teoriei generale”.

Finalul paragrafului 64 conţine rezumative referiri la „acel principiul care se naşte dintr-un interes evaluativ unitar” şi „care este determinat obiectiv printr-o valoare fundamentală unitară (respectiv prin norma fundamentală unitară)”[58]. Chiar dacă este „neesenţial” pentru unitatea ştiinţei, acest principiu este valoros pentru „coapartenenţa obiectivă a adevărurilor”; de fapt, acest principiu „*asigură* (s.n.) coapartenenţa obiectivă a adevărurilor, respectiv unitatea

[55] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 331.
[56] *Ibidem*, p. 331.
[57] *Ibidem*, p. 331.
[58] *Idem*, pp. 331-332.

domeniului în ştiinţele *normative* (s.n.)". Dar, ce înţelegem prin „coapartenenţă obiectivă"? Înţelegem – susţine Edmund Husserl – „la modul cel mai firesc, acea coapartenenţă ce se întemeiază în lucrurile însele"[59]. O asemenea coapartenenţă întemeiată în lucrurile însele are în vedere „doar unitatea lucrului concret"[60].

3.2. Sarcinile logicii pure

Putem distinge trei grupe de sarcini pentru disciplina apriori numită logică pură, pentru această teorie nouă. Logica pură este, deja, o teorie dată; dar, „O teorie dată este […] o *conexiune deductivă* (s.n.) de propoziţii date"; mai exact „este *o anumită* (s.n.) conexiune deductivă de propoziţii date"[61] şi nu orice tip de conexiune deductivă. La rândul lor, aceste „propoziţii date […] sunt ele însele conexiuni de concepte *date* (s.n.), configurate într-un anumit mod"[62]. Cele două tipuri (sau nivele) de conexiune – conexiunea deductivă de propoziţii date şi conexiunea de concepte date – sunt reglementate de reguli fixe: „Reguli fixe reglementează complicaţiile progresive prin care se naşte, pornind de la formele primitive, o multitudine infinită de noi şi noi forme"[63]. Cercetând sarcinile logicii pure, Husserl cercetează şi aceste reguli fixe de reglementare a complicaţiilor progresive care apar pe drumul nepietruit al construcţiei multiplicităţii formelor de conexiune interpropoziţionale şi interconceptuale. Aceste „reguli fixe" sunt, de fapt, adevărate legi care reglementează raporturile dintre propoziţii date şi concepte date. Husserl apreciază că aceste „reguli fixe" sunt „legi *ale complicaţiilor* (s.a.) care fac cu putinţă sinoptica de tip combinatoric a conceptelor deductibile pe baza conceptelor şi formelor

[59] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 332.
[60] *Ibidem*, p. 332.
[61] *Idem*, p. 340.
[62] *Ibidem*, p. 341.
[63] *Ibidem*, p. 340.

primitive”[64]. Stă în sarcina logicii pure să identifice legile de complicare progresivă şi de transformare a semnificațiilor, această identificare fiind *o primă sarcină* a noii logici care se constituie în *Cercetări logice.*

Pentru mai multă rigoare în înțelegerea delimitării conceptuale a sarcinilor logicii pure, redăm o parte din nota de la subsolul paginii 341: „Una dintre sarcinile logicii pure este să identifice legile de complicare şi transformare a semnificațiilor, regulile după care se stabileşte ce forme de conexiune între semnificații sunt posibile”[65]. Stabilirea logică a posibilelor forme de conexiune între semnificații face posibilă „o teorie a formelor de semnificație”. Teza lui Husserl este că „formele de legătură a elementelor de semnificație inferioare în propoziții simple sunt reglementate prin reguli fixe”[66]. *A doua sarcină* a logicii pure este aceea de a identifica „legile conform cărora fiecare teorie procedează, legi prin care fiecare teorie poate fi întemeiată ca teorie valabilă, până la ultimul temei, prin raportare la «forma» sa”[67]. *A treia sarcină* a logicii pure este aceea de a constitui „teoria formelor posibile de teorie sau teoria pură a multiplicității”[68]. Sunt formulate, apoi, „Clasificări asupra ideii de teorie pură a multiplicității”[69].

Edmund Husserl este fascinat de teoria multiplicității, de „acest suprem apogeu al matematicii moderne”[70]; el îşi exprimă totodată insatisfacția pentru faptul că matematicienii înşişi nu şi-au depăşit interesul cognitiv îngust pentru numere şi mărimi, nu au recunoscut esența ideală a teoriei multiplicității şi nu s-au ridicat la suprema

[64] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 341.
[65] *Idem*, p. 341.
[66] *Ibidem*, p. 341.
[67] *Ibidem*, p. 346.
[68] *Ibidem*, p. 346.
[69] *Idem*, p. 348.
[70] *Ibidem*, p. 348.

abstracție a acestei teorii atotcuprinzătoare: faptul că teoria multiplicității a devenit apogeul suprem al matematicii moderne „nu vrea să spună desigur că matematicienii înşişi, ghidați la origine de interesul pentru domeniul numerelor şi al măsurilor şi limitați, totodată, prin aceasta, au recunoscut în mod corect esența ideală a noii discipline şi s-au ridicat în genere la suprema abstracțiune a unei teorii atotcuprinzătoare”[71].

3.3. Logica pură şi ştiința în genere

În „Probleme la logica pură” – din studiul *Cercetări logice* –, Edmund Husserl izbuteşte să formuleze o definiție a logicii pure în funcție de „ştiința în genere”: logica pură este o ştiință cu totul specială; este ştiința ştiinței în genere; logica pură nu este o ştiință oarecare, ci este acea ştiință care studiază numai ştiința în genere: „logica pură este ştiința […] despre ştiința în genere”[72]. Ştiința în genere face obiectul exclusiv al acelei ştiințe pe care Husserl o numeşte „logica pură”. Totuşi, această definiție a logicii pure este o definiție dată în sens restrâns şi nu în sens larg; este definiția formulată în „*sensul* (s.a.) categoriilor ideale ale semnificației”[73]. Logica pură este o entitate sistematică; este un sistem. Mai exact, este un sistem ştiințific. şi mai exact, este un sistem ştiințific al unor legi şi al unor teorii, al unor legi ideale şi al unor teorii ideale: „Logica pură este sistemul ştiințific al legilor (ideale – n.n.) şi (al – n.n.) teoriilor ideale care se întemeiază exclusiv în *sensul* (s.a.) categoriilor ideale ale semnificației”[74]. Aceste „categorii ideale ale semnificației (sunt – n.n.) conceptele fundamentale ce alcătuiesc un patrimoniu pentru *toate* (s.a.) ştiințele”[75]. Ne întrebăm, de ce? Pentru că ele, „categoriile

[71] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 348.
[72] *Idem*, p. 363.
[73] *Ibidem*, p. 362.
[74] *Ibidem*, p. 362.
[75] *Ibidem*, p. 362.

ideale ale semnificației […] determină la modul cel mai general […] unitatea teoriei"[76], unitate care „face ca ştiinţele să fie în genere ştiinţe, din punct de vedere obiectiv"[77].

3.4. Paralelisme cu sarcini specifice matematicianului şi filosofului

„Construcţia teoriilor" a fost, este şi va fi ocupaţia specifică matematicianului: „Construcția teoriilor […] va rămâne tot timpul domeniul propriu-zis al matematicianului"[78], susține Edmund Husserl. Iată, de exemplu, ce s-a întâmplat cu teoria silogistică, teorie despre care funcţiona prejudecata că aparține sferei specifice filosofiei: „Recent, chiar şi construcția teoriei silogistice, care a fost inclusă dintotdeauna în sfera cea mai caracteristică a filosofiei, a fost revendicată şi luată în posesie de către matematicieni şi a suferit în mâinile acestora o dezvoltare nebănuită, tocmai ea, teoria socotită a fi de mult încheiată"[79]. şi exemplele pot continua. Husserl ține să ne avertizeze: „Nimeni nu poate interzice matematicianului să revendice pentru sine ca obiect de cercetare tot ceea ce trebuie să fie tratat într-o formă (matematică – n.n.) şi după o metodă matematică"[80]. Suntem îndemnați să nu devenim ataşaţi de acea „prejudecată generală după care esența a ceea ce este matematic ar sta în număr şi cantitate"[81]; esența structurilor matematice cuprinde mai mult decât entitățile numite „număr" şi, respectiv, „cantitate". Edmund Husserl este convins că „singura formă de tratare ştiinţifică (a oricărei probleme – n.n.) este forma matematică"[82]; nici o altă disciplină a spiritului nu ne oferă mai mult decât ne oferă matematica: forma matematică de

[76] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 362.
[77] *Ibidem,* p. 362.
[78] *Ibidem*, p. 354.
[79] *Ibidem*, p. 354.
[80] *Ibidem*, p. 354.
[81] *Ibidem*, p. 354.
[82] *Ibidem*, p. 354.

tratare a oricărei probleme este „singura care oferă completitudine şi desăvârşire sistematică, vedere de ansamblu asupra tuturor problemelor şi (asupra tuturor – n.n.) […] formelor posibile de rezolvare a lor”[83].

În condiţiile arătate mai sus se naşte o întrebare legitimă: „Dacă elaborarea tuturor teoriilor propriu-zise ține de domeniul matematicienilor, ce rămâne atunci pentru filosof?”[84]. Răspunsul filosofului matematician este acelaşi răspuns pe care îl dă matematicianul filosof: „Trebuie să observăm că aici matematicianul nu este în realitate un teoretician pur, ci numai un tehnician ingenios, un fel de constructor care, aruncând doar o privire asupra conexiunilor formale, construieşte teoria ca pe o capodoperă tehnică”[85]. Prin urmare, statutul matematicianului nu trebuie supraestimat: ingeniozitatea matematicianului este departe de a-l ridica la rangul de inginer dau de inginer constructor: el, matematicianul, rămâne doar un fel de constructor (de teorie pură, întrucât – n.n.) […] nu este în realitate un teoretician pur”[86], aşa cum este uşor de observat în fragmentul mai larg pe care l-am citat mai sus. Edmund Husserl face o inspirată analogie între mecanicul care construieşte maşini şi matematicianul care construieşte „teorii despre numere, mărimi, raționamente, multiplicități”: aceştia (mecanicul şi matematicianul) îşi îndeplinesc sarcinile specifice fără să aibă vreo „intuire ultimă” a vreunei esențe; astfel, mecanicul constructor de maşini „construieşte *în practică* (s.n.) maşini fără să trebuiască să posede în acest scop intuirea ultimă [*letzte Einsicht* – s.a.] a esenței naturii şi legității ei”[87]. Cât despre matematicianul constructor de teorii, lucrurile sunt cel puțin la fel de clare: nici matematicianul nu are nevoie „să posede […] intuirea ultimă a esenței teoriei în genere [*letzet Einsicht in das Wesen von Theorie*

[83] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 355.
[84] *Ibidem*, p. 355.
[85] *Ibidem*, p. 355.
[86] *Ibidem*, p. 355.
[87] *Ibidem*, p. 355.

überhaupt – s.a.] şi a esenței conceptelor şi legilor care o determină”[88]. Nu există nici o excepție de la această regulă: „În mod asemănător stau lucrurile cu toate «ştiințele speciale»”[89], ştiințe care nu au nevoie de „intuirea ultimă”, de „intuirea esențială”. Renunțarea „ştiințelor speciale” la „intuirea ultimă”, la „intuirea esențială” nu creează nici o problemă pentru teoria ştiințifică generală, pentru ştiința în genere: „Din fericire, nu intuirea esențială [*die Wesenhafte Einsicht* – s.a.] este aceea care face ştiința posibilă”[90]; de fapt, „instinctul ştiințific şi metoda”[91] constituie structura generativă „care face posibilă în sensul comun al cuvântului, sens atât de fertil din punct de vedere practic”[92]. Ştiințele particulare sunt orientate nu atât în direcția intuirii esenței naturii şi legislației care o guvernează, cât în direcția dominării practice a naturii. Tocmai din acest motiv „este nevoie de o continuă reflecție «critică a cunoaşterii», care revine exclusiv filosofului”[93]. Această reflecție specifică filosofului „nu lasă să prevaleze nici un alt interes decât cel pur teoretic şi […] îl ajută de asemenea pe filosof să-şi afirme drepturile”[94].

Să reținem că numai filosoful este apt să efectueze reflecția critică asupra cunoaşterii. Să mai reținem şi observația că „Cercetarea filosofică […] îşi stabileşte cu totul alte scopuri (decât scopurile pe care şi le stabilesc ştiințele particulare – n.n.)”[95]. Dar, mai presus de orice, „Cercetarea filosofică presupune cu totul alte metode şi dispoziții”[96], decât metodele şi dispozițiile din domeniul cercetărilor ştiințifice ale ştiințelor particulare. Filosoful nu aspiră la încălcarea drepturilor inalienabile ale cercetătorului ştiințific din vreo ştiință particulară; el,

---

[88] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 355.
[89] *Ibidem*, p. 355.
[90] *Ibidem*, p. 355.
[91] *Ibidem*, p. 355.
[92] *Ibidem*, p. 355.
[93] *Idem*, pp. 355-356.
[94] *Idem*, p. 356.
[95] *Ibidem*, p. 356.
[96] *Ibidem,* p. 356.

filosoful, „nu doreşte să se amestece în domeniul cercetătorului din ştiinţele speciale". În schimb, cercetarea filosofică vrea altceva: „vrea doar să înţeleagă […] sensul şi esenţa contribuţiilor […] (cercetătorului ştiinţific – n.n.) la metodă şi problematică"[97].

Ceea ce îi este de ajuns omului de ştiinţă, nu îi este de ajuns şi filosofului, precizează Edmund Husserl: „Filosofului nu îi este de ajuns că ne putem descurca în lume, că avem legi stabilite în formule prin care putem să precizăm cursul viitor al lucrurilor şi să-l reconstruim pe cel trecut; el vrea să clarifice […] esenţa (entităţilor – n.n.) «spaţiu», «timp», «cauză», «efect», «eveniment» etc."[98]

Iată, în continuare, ce mai vrea filosoful să îşi clarifice: afinitatea esenţei entităţilor din sfera realului cu esenţa entităţilor din sfera idealului, în sfera idealului existând esenţa gândirii, esenţa cunoaşterii, esenţa semnificaţiilor etc. După efectuarea acestor clarificări, filosoful mai face un pas în adâncimea cercetării filosofice şi ajunge să îşi clarifice „ce afinitate minunată are această esenţă (a entităţilor realului – n.n.) cu esenţa gândirii, încât poate fi gândită, cu esenţa cunoaşterii, încât poate fi cunoscută, cu esenţa semnificaţiilor, încât poate fi semnificată etc."[99]. Există (sau apar) şi situaţii cu totul excepţionale şi remarcabile, „când ştiinţa construieşte teorii pentru rezolvarea sistematică a problemelor sale (şi când – n.n.) filosoful se întreabă în ce constă esenţa teoriei, ce face posibilă o teorie în genere etc."[100]. Să nu uităm, însă, un adevăr de maximă importanţă pentru progresul cunoaşterii: adevărul că „Numai cercetarea filosofică completează rezultatele ştiinţifice obţinute de cercetătorul naturii şi de matematician în aşa fel încât să se realizeze o cunoaştere teoretică pură şi autentică. *Ars inventiv* (s.a.) a cercetătorului din ştiinţele speciale şi critica cunoaşterii exercitată de filosof sunt *activităţi*

[97] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 356.
[98] *Ibidem*, p. 356.
[99] *Ibidem*, p. 356.
[100] *Ibidem*, p. 356.

ştiinţifice complementare (s.n.); numai prin ele este atinsă deplina înţelegere teoretică intuitivă (theoretische Einseicht) ce îmbrăţişează toate relaţiile de esenţă"[101].

4. INTRODUCERE POLEMICĂ ÎN *CERCETĂRI LOGICE*

În „Introducere" la „Cercetări logice (II)", Edmund Husserl face vorbire despre „descoperiri accesibile (s.a.) şi fundamentele pentru posibilitatea unei filosofii ştiinţifice (s.n.)"[102].

Edmund Husserl ia o atitudine tot mai activă (chiar vehementă, uneori) împotriva psihologismului; el lansează întrebarea legitimă: „de ce atâta zel în cearta împotriva psihologismului?"[103]. Citäm, mai jos, o parte doar din răspunsul la această întrebare: „Vom răspunde în felul următor: dacă termenul «psihologie» îşi păstrează sensul său vechi, atunci fenomenologia nu (s.a.) este psihologie descriptivă"[104]. Apoi, sunt prezentate elementele specifice fenomenologiei, elemente care sunt în număr de trei: „Descrierea «pură» (s.a.) (şi – n.n.) [...] acea intuire a esenţei realizată pe baza intuiţiilor individuale exemplare ale trăirilor (chiar şi ale trăirilor doar imaginate (s.a.) printr-o fantazare liberă); precum şi fixarea descriptivă în concepte pure a esenţelor intuite. (s.n.)"[105].

Despre „descrierea «pură» (s.a.)"[106] înţeleasă ca fiind specifică fenomenologiei, Edmund Husserl afirmă: „nu este o descriere empirică, naturalist-ştiinţifică, ce exclude mai degrabă exersarea naturală a tuturor percepţiilor şi luărilor de poziţie empirice (naturaliste)"[107].

---

[101] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 357.
[102] Edmund Husserl, *Cercetări logice* (II): *Cercetări asupra fenomenologiei şi teoriei cunoaşterii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2009, p. 23.
[103] *Idem*, p. 31.
[104] *Ibidem*, p. 31.
[105] *Ibidem*, pp. 31-32.
[106] *Idem*, p. 31.
[107] *Idem*, p. 32.

Să reținem, în rezumat, cele trei elemente de conținut ale structurii specificului fenomenologiei: 1. „descrierea «pură»"; 2. intuirea esenței („pe baza intuițiilor individuale exemplare ale trăirilor"); 3. „fixarea descriptivă în concepte pure a esențelor intuite"[108]. Apoi, să achiesăm la concluzia că „nu psihologia, în fenomenologie este fundamentul oricărei clarificări pur logice şi a celor ce țin de o critică a rațiunii (s.n.)" (p. 32)[109]. Totodată, admitem că „Fenomenologia [...] este fundamentul necesar al oricărei psihologii care poate fi numită, cu temei, riguros ştiințifică – la fel precum matematica pură [...] este fundamentul necesar al oricărei ştiințe exacte a naturii."[110]. Credem că este util să reținem şi să valorificăm precizarea că „expresiile pot juca şi rolul de indicii"[111].

4.1. Specificul interpretării husserliene asupra *semnificației*

Semnificația face obiectul reflecției la Edmund Husserl, dar şi la alți gânditori. Obiectul expresiei este cu totul altceva decât semnificația expresiei; aici trebuie să realizăm o claritate deplină a distincției dintre obiect şi semnificație (în sfera expresiei) şi să conchidem că „niciodată obiectul (expresiei – n.n.) nu coincide cu semnificația (expresiei – n.n.)"[112]. Dar, atenție: „amândouă (obiectul şi semnificația – n.n.) aparțin expresiei numai datorită actelor psihice care-i conferă sens"[113].

La o privire mai atentă asupra limbajului, constatăm (împreună cu Edmund Husserl) că sunt complexe şi problematice relațiile dintre expresii, obiectele la care se raportează expresiile, semnificațiile expresiilor şi sensurile expresiilor: „Ne vom convinge, prin

[108] Edmund Husserl, *Cercetări logice* (II): *Cercetări asupra fenomenologiei şi teoriei cunoaşterii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2009, pp. 31-32.
[109] *Idem*, p. 32.
[110] *Idem*, pp. 32-33.
[111] *Idem*, p. 59.
[112] *Idem*, p. 74.
[113] *Ibidem*, p. 74.

compararea mai multor exemple, că multe expresii pot avea aceeaşi semnificaţie dar obiecte diferite, precum şi invers, că expresiile pot avea diferite semnificaţii, dar acelaşi obiect. Există desigur şi posibilitatea ca expresiile să difere unele de altele în ambele direcţii, după cum pot coincide sub ambele aspecte. Ultimul caz este cel al expresiilor sinonime, de exemplu, expresiile care semnifică şi numesc acelaşi lucru în diferite limbi şi care corespund între ele: London, Londres (s.a.)"[114].

Deosebirea dintre semnificaţia expresiei şi relaţia obiectuală în care se implică expresia este nu numai **o necesitate logică**, ci şi o operaţie socialmente necesară sau un act util cel puţin pentru toţi vorbitorii de aceeaşi limbă. Avem nevoie de exemple convingătoare pentru semnalarea deosebirii dintre semnificaţia expresiei şi obiectul ei, iar „Numele ne oferă cele mai clare exemple pentru diferenţierea dintre semnificaţia şi relaţia obiectuală."[115] Despre relaţia obiectuală a expresiei, *id est* relaţia expresiei cu obiectul ei, „vorbim de obicei în cazul numelor de «numire»"[116]. Astfel, „Două nume pot semnifica lucruri diferite deşi numesc acelaşi obiect. Spre exemplu: «învingătorul de la Jena» şi «învinsul de la Waterloo» sau: «triunghi echilateral» şi «triunghi echiunghiular». Semnificaţia exprimată prin aceste perechi de nume este evident diferită; totuşi, de fiecare dată, este numit acelaşi obiect. La fel stau lucrurile şi în cazul numelor care posedă o «sferă», datorită indeterminării lor. Expresiile «un triunghi echilateral» şi «un triunghi echiunghiular» au aceeaşi relaţie obiectuală şi aceeaşi sferă de aplicaţii posibile"[117]. şi mai interesant, credem că este faptul că „Se poate întâmpla şi invers, anume ca două expresii să posede aceeaşi semnificaţie, dar să aibă o relaţie obiectuală diferită"[118], *id est*

[114] Edmund Husserl, *Cercetări logice* (II): *Cercetări asupra fenomenologiei şi teoriei cunoaşterii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2009, p. 75.
[115] *Idem,* p. 75.
[116] *Ibidem*, p. 75.
[117] *Ibidem*, p. 75.
[118] *Ibidem*, p. 75.

cele două expresii distincte să se raporteze fiecare la câte un obiect distinct, fiecare din cele două obiecte de referinţă având o demnitate ontică proprie.

Edmund Husserl realizează o explicitare a sus arătatului fapt posibil; el crede că face o analiză comparativă între două expresii propoziţionale diferite ca formă lingvistică: (1) „Bucephalus este un cal" şi (2) „această mârţoagă care trage la căruţă este un cal", dar în contextul paragrafului de la pagina 75 figurează trei expresii comparate, a treia expresie fiind „expresia «un cal»". Aceste trei expresii lingvistice sunt rostite în situaţii diferite şi în momente diferite. Un lucru este cert: „Expresia «un cal» are aceeaşi semnificaţie indiferent de contextul în care apare"[119], susţine Husserl. **Noi credem**, însă, că „expresia «un cal»" îşi păstrează semnificaţia nu numai în orice context al apariţiei ei, ci şi în orice moment al rostirii ei, *id est* al prezentificării respectivei expresii.

Să dezvoltăm analiza cazului celor trei expresii distincte şi să desfăşurăm următoarea succesiune de evenimente: Am cele trei expresii; în fiecare zi rostesc o expresie din cele trei; în trei zile distincte rostesc trei expresii distincte. În prima zi rostesc expresia „un cal", în a doua zi rostesc expresia „Bucephalus este un cal", iar în a treia zi rostesc expresia „această mârţoagă care trage la căruţă este un cal". În ziua a doua am trecut de la primul enunţ la cel de-al doilea enunţ, iar în ziua a treia am trecut de la al doilea enunţ la cel de-al treilea enunţ. Privind la această trecere de la un enunţ la altul, ce constatăm? **Constatăm** că are loc o schimbare: „o schimbare în reprezentarea care conferă sens"[120]. În context mai larg transpare aceeaşi idee a schimbării produse în **reprezentarea donatoare de sens**, contextul mai larg fiind: „trecând de la un enunţ la celălalt, are loc o schimbare în reprezentarea care conferă sens (expresiei – n.n.)"[121]. Înţelegem de aici că **reprezentarea obiectului la care se**

[119] Edmund Husserl, *Cercetări logice* (II): *Cercetări asupra fenomenologiei şi teoriei cunoaşterii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2009, p. 75.
[120] *Ibidem*, p. 75.
[121] *Ibidem*, p. 75.

raportează o expresie este donatoare de sens pentru expresia respectivă; este structura constitutivă „a sensului expresiei" despre care discutăm fenomenologic, *id est* structura generativă a sensului expresiei despre care discutăm în termenii determinismului sau chiar ai structuralismului genetic al lui Jean Piaget. Înțelegem, totodată, că orice schimbare produsă în reprezentarea care conferă sens expresiei atrage după sine o schimbare de sens în expresia de referință; *id est*, câte schimbări în reprezentarea obiectului expresiei, atâtea sensuri în expresia la care se raportează obiectul reprezentat. Pe scurt: schimbarea reprezentării obiectului conexat la expresie atrage după sine schimbarea sensului expresiei conexate cu obiectul respectiv. Atragem atenția că aici nu este vorba despre schimbarea unei reprezentări cu o altă reprezentare, ci este vorba despre o schimbare produsă în ființa uneia şi aceleiaşi **reprezentări donatoare de sens**. Cu atât mai mult, nu poate fi vorba aici despre o schimbare a unei reprezentări de un anumit tip cu o reprezentare de alt tip. Pur şi simplu, reprezentarea care suferă schimbarea în ființa sa, nu suferă schimbarea (înlocuirea, substituirea) cu o altă reprezentare din aceeaşi clasă de reprezentări. De exemplu, reprezentarea „A" a obiectului „B" rămâne aceeaşi reprezentare „A" a obiectului „B", chiar şi după ce a avut loc o schimbare în reprezentarea „A". Mai exact: când facem înlocuirea rostirii celei de-a doua expresii cu rostirea celei de-a treia expresii, se produce inevitabil înlocuirea formei expresiei „un cal" cu forma transformată a aceleiaşi expresii „un cal". În tot acest timp al schimbărilor arătate mai sus, conținutul comun al expresiilor 2 şi 3 rămâne neschimbat – acest „conținut comun" fiind „semnificația expresiei «un cal»"[122]. şi mai exact: „semnificația expresiei «un cal» rămâne [...] neschimbată, însă relația obiectuală s-a schimbat."[123]. Ce s-a întâmplat, de fapt? Răspuns: „Prin mijlocirea aceleiaşi semnificații, expresia «un cal» *prezintă* (s.n.) într-un caz pe Bucephalus, iar în celalalt caz mârțoaga."[124]. Altfel spus: Conținutul comun al celor două

[122] Edmund Husserl, *Cercetări logice* (II): *Cercetări asupra fenomenologiei şi teoriei cunoaşterii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2009, p. 75.
[123] *Ibidem*, p. 75.
[124] *Ibidem*, p. 75.

expresii diferite, adică „semnificaţia expresiei «un cal»", prezintă doi cai diferiţi în două situaţii diferite: calul numit „Bucephalus" şi calul prin care avem în vedere „mârţoaga". Numai că „Bucephalus" şi „mârţoaga" sunt doi cai cu totul diferiţi între ei, deşi fiecare în parte este „un cal" din aceeaşi specie a cabalinelor. Am putea să dezvoltăm analiza problematicii implicaţiilor expresiei „un cal", dar credem că nu mai este necesară o asemenea dezvoltare analitică, deoarece cititorul nostru îşi poate imagina de-acum drumul către clarificarea deplină a raporturilor dintre expresie, semnificaţia expresiei, conţinutul expresiei, sensul expresiei, obiectul expresiei, relaţia obiectuală a expresiei, structura expresiei, natura expresiei, relaţiile expresiei ş.a.m.d. În continuare, Edmund Husserl semnalează analogii între „cazul numelor de «numire» [...] (şi – n.n.) toate numele universale"[125]; apoi, conchide apodictic: „Aşa stau lucrurile cu toate numele universale, adică numele care posedă o sferă (o sferă comună – n.n.)."[126].

Dacă „un cal" este o expresie a cărei semnificaţie este peste tot aceeaşi, nu este mai puţin adevărat că „«Unu» este un *nume* (s.n.), a cărui semnificaţie este peste tot aceeaşi."[127]. Problema este, însă, alta: „noi *nu avem voie* (s.n.) să considerăm identici diferiţi «unu» care apar într-o socoteală."[128]. De ce nu avem voie să instituim acea relaţie de identitate între „diferiţii «unu» care apar într-o socoteală (într-o operaţie de calcul matematic – n.n.)"?[129]. Răspunsul lui Edmund Husserl cade ca o sentinţă: „Ei (diferiţii „unu" – n.n.) semnifică toţi acelaşi lucru, dar diferă în ce priveşte relaţia obiectuală"[130]; un „unu" are o relaţie obiectuală, alt „unu" are altă relaţie obiectuală, *id est* altă relaţie cu alt obiect ş.a.m.d.

Mai există şi alte situaţii decât cele explicitate mai sus; de pildă, există situaţia numelor proprii, despre care ni se precizează: „Situaţia

---

[125] Edmund Husserl, *Cercetări logice* (II): *Cercetări asupra fenomenologiei şi teoriei cunoaşterii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2009, p. 75.
[126] *Ibidem*, p. 75.
[127] *Ibidem*, p. 75.
[128] *Idem*, pp. 75-76.
[129] *Idem*, p. 76.
[130] *Ibidem*, p. 76.

este alta în cazul numelor proprii, fie că numesc obiecte individuale sau generale."[131]. Să luăm în examinare numele propriu „Socrate" şi să vedem ce se întâmplă cu acest tip de nume: „Un cuvânt precum (numele propriu – n.n.) «Socrate» poate numi lucruri diferite (, persoane diferite – n.n.)."[132]. Când? Răspundem indubitabil: doar atunci când cuvântul „Socrate" semnifică persoane diferite, adică doar „atunci când (cuvântul „Socrate" – n.n.) devine echivoc (s.a.)."[133]. Când cuvântul „Socrate" este univoc, el semnifică un singur lucru; sau, mai exact, semnifică o singură persoană: persoana filosofului „Socrate" din Grecia antică. Când cuvântul „Socrate" devine echivoc, numele propriu „Socrate" numeşte persoane diferite. Iată, prin urmare, **virtuți ale numelui univoc „Socrate", în opoziție cu viciile numelui echivoc sau plurivoc „Socrate"**: „De fiecare dată când acest nume este folosit cu o semnificație, *se numeşte* (s.a.) un obiect."[134]. **Credem că** acest din urmă citat necesită o întregire printr-o para-frazare clarificatoare, de forma: „De fiecare dată când acest nume (propriu „Socrate" – n.n.) este folosit cu o (altă – n.n.) semnificație, se numeşte *un* (s.a.) (alt - n.n.) obiect (sau un alt om – n.n.)."[135].

Elucidarea fenomenologică a problematicii raporturilor dintre expresie şi semnificație atinge profunzimi amețitoare, dar **ni se pare** că Edmund Husserl se opreşte prea devreme la frontiera sensului – fără să o surmonteze; el preferă să folosească „în continuare conceptul de «semnificație» *ca sinonim* (s.a.) pentru conceptul de «sens»."[136].

Specificul „idealității semnificației"[137] este delimitat riguros. Edmund Husserl devine ferm convins nu numai de caracterul

---

[131] Edmund Husserl, *Cercetări logice* (II): *Cercetări asupra fenomenologiei şi teoriei cunoaşterii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2009, p. 76.
[132] *Ibidem*, p. 76.
[133] *Ibidem*, p. 76.
[134] *Ibidem*, p. 76.
[135] *Ibidem*, p. 76.
[136] *Idem*, p. 82.
[137] *Ibidem*, pp. 147-148.

obiectiv al semnificației, ci şi de idealitatea semnificației: nimic „nu reuşeşte să clatine convingerea noastră în idealitatea şi obiectivitatea semnificației."[138]. Analiza husserliană a idealității semnificațiilor este atât de profundă, în paragraful 32 din „*Cercetări logice*" (II), încât o redăm în cvasitotalitatea ei din sus arătatul paragraf: „***Idealitatea semnificațiilor este un caz particular de idealitate*** (s.n.) a ceea ce este specific în general. Ea nu are prin urmare *sensul idealității normative* (s.a.), ca şi cum am avea aici de-a face cu un ideal de perfecțiune sau cu o valoare limită ideală, căreia i s-ar opune cazurile particulare ale realizării sale mai mult sau mai puțin aproximative."[139]. **Idealitatea semnificațiilor poate fi înțeleasă corect prin raportarea ei la: ideal, realitate, individualitate**. Astfel, aflăm că: „Semnificațiile «în sine» [...] nu sunt idealuri (iar – n.n.) [...]. Idealitatea în sensul obişnuit, normativ, nu exclude realitatea."[140]. *Id est* nu există raporturi de opoziție (contrarietate, contradicție) între idealitatea semnificațiilor şi realitatea lor, între idealitate şi realitate.

Revenind asupra idealului, Edmund Husserl surprinde specificul acestuia în raport cu idealitatea şi realitatea; **el constată că** ***„Idealul este un arhetip concret care poate chiar să existe ca lucru real*** (s.n.)". Mai mult decât atât, „Idealul [...] putem să-l avem în fața ochilor, la fel cum un tânăr artist ia operele unui mare maestru ca ideal – ideal spre care el aspiră şi căruia îi dă viață în propriile sale creații."[141]. Ne putem, însă, întreba: ce se poate întâmpla când un ideal este imposibil de realizat? Edmund Husserl îşi pusese deja o astfel de întrebare justificată, întrebare la care a formulat un răspuns cât se poate de realist: „Chiar şi atunci când un ideal nu este realizabil, el este *pentru noi* (s.n.) un lucru individual, cel puțin în intenția

[138] Edmund Husserl, *Cercetări logice* (II): *Cercetări asupra fenomenologiei şi teoriei cunoaşterii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2009, p. 118.
[139] *Idem*, p. 148.
[140] *Ibidem*, p. 148.
[141] *Ibidem*, p. 148.

reprezentării noastre."[142]. Reținem de aici că idealul concordă cu individualul, *id est* există raporturi de concordanță între termenii „idealul" şi „individualul" sau între entitatea idealului şi „lucrul real" individual. Cu totul altfel se prezintă raporturile dintre idealitate şi realitate, dintre idealitatea semnificațiilor şi realitatea lucrurilor individuale. Între aceşti termeni se stabilesc raporturi de opoziție: „idealitatea a ceea ce este specific este *conceptul complet opus* (s.n.) realității sau individualității."[143]. Pe de altă parte, idealitatea „ […] nu reprezintă un țel (un ideal – n.n.) spre care să putem aspira"[144]: noi nu aspirăm (şi nici nu putem să aspirăm) spre idealitate; în schimb, putem să aspirăm (şi aspirăm) spre ideal sau spre idealuri – spre idealurile care ne motivează activitățile şi care ne călăuzesc acțiunile. În plus, „Idealitatea a ceea ce este specific este (una aparte; ea este – n.n.); de felul unei «unități în multiplicitate»."[145].

Pledoaria lui Husserl pentru „idealitatea semnificațiilor" se încheie cu o concluzie care este expusă în chiar titlul paragrafului 32: „Idealitatea semnificațiilor nu este o idealitate în sens normativ."[146]. Niciodată specia nu poate fi „un ideal practic", căci „specia însăşi" posedă proprietatea remarcabilă a idealității; în schimb, „individualul care i se subsumează („speciei însăşi" – n.n.) poate eventual să fie un ideal practic."[147].

Relația aceasta dintre individul care posedă realitate şi specia care posedă idealitate este tematizată şi în alte contexte de analiză fenomenologică husserliană.

---

[142] Edmund Husserl, *Cercetări logice* (II): *Cercetări asupra fenomenologiei şi teoriei cunoaşterii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2009, p. 148.
[143] *Ibidem*, p. 148.
[144] *Ibidem*, p. 148.
[145] *Ibidem*, p. 148.
[146] *Idem*, p. 147.
[147] *Idem*, p. 148.

5. ARGUMENT SUBSTANȚIALIST PENTRU CERCETĂRI FENOMENOLOGICE ASUPRA STUDIULUI *„CERCETĂRI LOGICE"*

Să nu confundăm presupozițiile psihologice ale cunoaşterii legii cu presupozițiile logice ale legii: legea are presupoziții logice, adică are temeiuri logice sau premise logice (presupozițiile logice, temeiurile logice şi premisele logice fiind trei termeni identici); cunoaşterea legii are „presupoziții" psihologice. Este evident că „presupozițiile" psihologice există şi funcționează în alt plan decât presupozițiile logice; de altfel, «presupoziții» sunt trecute între ghilimele, atunci când ele sunt ataşate la termenul *psihologice*; acestea sunt de o cu totul altă natură decât natura presupozițiilor logice ale legii. Husserl se limitează strict la "«presupozițiile» *psihologice* (s.a.) şi «bazele» *cunoaşterii* (s.a.) legii", în timp ce întăreşte presupozițiile logice ale legii cu ataşarea la ele a încă două expresii lingvistice sinonime: *temeiurile logice ale legii* şi „premisele *logice* (s.a.) ale *legii* (s.a.)". În pofida faptului că sunt adevăruri logice, legile logice există în sine şi cunoaşterea lor este un act psihic ce presupune experiența particulară distinctă a fiecărui individ uman, a fiecărui subiect cunoscător. Tocmai de aceea, bazele cunoaşterii legilor logice sunt întemeieri („activități psihice") care „stau în intuiția concretă", sensibilă. Din deosebirea operată între actul psihic al cunoştinței despre lege şi premisa (mulțimea premiselor) logice ale legii derivă următoarea consecință necesară: dependența psihologică a cunoaşterii legii nu trebuie confundată cu întemeierea logică a legii. Pe scurt, întemeierea logică a legii este cu totul altceva decât întemeierea psihologică a legii respective, aşa încât putem vorbi cu sens despre dubla întemeiere (logică, şi psihologică) a legii: „Aceasta din urmă (întemeierea logică – n.n.) rezultă intuitiv [einsichtig] din raportul obiectiv dintre temei şi consecință, în timp ce prima (baza psihică a cunoaşterii legilor – n.n.) se referă la raporturile psihice de coexistență şi succesiune"[148].

[148] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 121.

În această problemă a necesității distincțiilor clare între planurile psihologic şi logic, Husserl se pronunță fără echivoc şi asertează cu un grad maxim de precizie: „Nimeni nu va contesta faptul că ea, *cunoaşterea* (s.a.) legilor logice, ca act psihic, presupune experiența particulară, că bazele ei stau în intuiția concretă"[149]. Apoi, avertizează cu fermitatea cercetătorului însufleţit de năzuința spre ştiința riguroasă: „Să nu se confunde însă «presupozițiile» *psihologice* (s.a.) şi «bazele» *cunoaşterii* (s.a.) legii cu presupozițiile, temeiurile, premisele logice ale *legii* (s.a.): şi, în consecință, nici dependența psihologică (de exemplu în ce priveşte apariția cunoştinței) cu fundarea şi întemeierea logică"[150].

Evenimentul singular, considerat izolat sau în asociere cu alte evenimente, nu este şi nu poate fi premisă logică pentru o lege, el nu poate fi temei logic pentru nici o lege. Mai mult, evenimentul singular respectiv (şi nici un eveniment singular) nu poate nici cel puțin să îndeplinească funcția de premisă logică sau de temei logic pentru nici o lege. Este adevărat că intuirea legii se realizează pe baza cazurilor singulare, individuale, particulare care ne stau sub privirea directă, dar acest fapt concret nu înseamnă că respectivele cazuri particulare sunt premise logice sau temeiuri logice pentru legea intuită de noi; dacă ar fi aşa, ar însemna că generalitatea legii rezultă din existența individualului. De fapt, „Nimeni nu poate să susțină cu seriozitate despre cazurile particulare, ce nu stau sub ochi şi pe «baza» cărora se realizează intuirea legii [die Einsicht in das Gesetz], că au funcția unor temeiuri logice, a unor premise, ca şi cum generalitatea legii ar putea să rezulte din existența individualului"[151]. Legea poate să fie sesizată intuitiv şi este sesizată intuitiv chiar cu ajutorul datelor informaționale brute pe care ni le furnizează intuiția.

---

[149] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 121.
[150] *Ibidem*, p. 121.
[151] *Ibidem*, p. 122.

Privită din punctul de vedere al psihologiei, această „sesizare intuitivă a legii" poate să rezide din două etape distincte: I. Etapa culegerii şi evaluării datelor particulare ale intuiției; II. Etapa intuirii propriu-zise a legii care se raportează la aceste date particulare primare. Însă, privită din punctul de vedere al logicii, sesizarea intuitivă a legii îşi pierde distincția dintre aceste etape şi ne dezvăluie un singur aspect cert: adevărul potrivit căruia conținutul intuirii nu provine din datele informaționale particulare pe care ni le culeg organele de simț; el, „conținutul intuirii", îşi etalează alte surse de proveniență decât datele particulare culese de simțuri, ori de câte ori este privit şi analizat din punctul de vedere al logicii: „Sesizarea intuitivă a legii poate să rezide din punct de vedere psihologic din două etape: considerarea datelor particulare ale intuiției ce se referă la aceste date. Însă din punct de vedere logic avem aici de-a face doar cu un singur lucru. *Conținutul intuirii nu rezultă din datele particulare* (s.n.)"[152] culese de simțuri, nu „provine" din experiență, chiar dacă „orice cunoaştere «*începe*» (s.a.) cu experiența"[153].

Edmund Husserl preia aserțiunea kantiană potrivit căreia „Nu încape nici o îndoială că orice cunoaştere a noastră începe cu experiența"[154]. Apoi, adaugă, parafrazându-l pe Immanuel Kant: „dar aceasta nu înseamnă că «provine» din experiență"[155]. Edmund Husserl îl citează trunchiat, omisiv pe Immanuel Kant, întrucât exclude (în acest context) orice contrazicere în experiență a izvoarelor cunoştințelor noastre, aserțiunea kantiană completă şi precizatoare fiind: „Dar dacă orice cunoaştere a noastră începe *cu* (s.a.) experiența, aceasta nu înseamnă totuşi că ea provine *întreagă din* (s.a.)

[152] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 122.
[153] *Ibidem*, p. 122.
[154] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, Bucureşti, 1984, p. 49.
[155] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 122.

experienţă[156]. Husserl identifică experienţa cu principiul cunoaşterii, cu baza de lansare a oricărei cunoaşteri, cu punctul de plecare al oricărui proces cognitiv. Doar atât înseamnă experienţa pentru cunoaştere. În nici un caz, experienţa nu este şi nu poate fi izvor al cunoaşterii, sursa de provenienţă a nici uneia dintre cunoştinţele noastre. Nu putem să vedem în experienţă structura generativă a cunoaşterii, cauza care determină cunoştinţele pe care le posedă fiinţele umane, cel mult, experienţa îndeplineşte funcţia de principiu al cunoaşterii sau de început al proceselor cognitive – fapt care nu este de neglijat: experienţa este condiţia care favorizează cunoaşterea, sau este chiar precondiţia cunoaşterii. Nici cunoaşterea legii factuale (a legii pentru fapte) nu provine din experienţă. Altceva, însă, provine din experienţă: chiar legea pentru fapte, susţine Edmund Husserl: „Ceea ce susţinem aici este că *fiecare lege pentru fapte provine din experienţă* (s.n.).”[157]. Ce înseamnă această afirmaţie subliniată de noi în contextul citatului husserlian de mai sus? Răspuns: „înseamnă că ea (legea pentru fapte, legea factuală – n.n.) nu poate fi fundată decât prin inducţie (generalizatoare – n.n.) pornind de la experienţe particulare”[158], de la cazurile (evenimentele) particulare, individuale – izolate sau asociate involuntar – despre care am arătat că nu pot fi premise logice, temeiuri logice sau presupoziţii logice ale legilor.

Pornind de la teza lui Kant („orice cunoaştere a noastră începe cu experienţa”), Edmund Husserl face o constatare pătrunzătoare: faptul că „orice cunoaştere („a noastră” – n.n., *apud* Kant) «*începe* (s.a.) cu experienţa»” nu constituie dovada că experienţa este izvorul tuturor cunoştinţelor noastre şi „nu înseamnă că (orice cunoaştere a noastră – n.n.) «provine» din experienţă”, ci înseamnă că experienţa este doar declanşatorul oricărui act de cunoaştere şi nu izvorul (sau

[156] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura IRI, Bucureşti, 1984, p. 50.
[157] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 122.
[158] *Ibidem*, p. 122.

cauza) tuturor proceselor cognitive. Cu alte cuvinte, nici o cunoaştere nu provine din experienţă – pare că spune Husserl (în consens cu raţionalismul). Kant fusese mai conciliant cu empirismul, în încercarea lui de a găsi o cale de mijloc sau un compromis rezonabil între raţionalism şi empirism: faptul că „orice cunoaştere a noastră începe *cu* (s.a.) experienţa [...] nu înseamnă totuşi că ea (orice cunoştinţă a noastră – n.n.) provine întreagă *din* (s.a.) experienţă”[159]. Mai exact: o parte din întregul fiecărei cunoştinţe provine din experienţă, iar cealaltă parte din întregul fiecărei cunoştinţe provine din afara experienţei (din raţiune, de exemplu, dar nu numai din această a doua facultate a gândirii).

Dacă Immanuel Kant lasă loc (în fiecare cunoaştere) pentru contribuţia liberă a experienţei sensibile şi a raţiunii speculative, Edmund Husserl se limitează la a susţine ideea experienţei ca izvor unic al tuturor legilor: „Ceea ce susţinem aici este că fiecare lege pentru fapte (lege factuală – n.n.) provine din experienţă”[160]. Ce înseamnă această susţinere husserliană? Răspuns: „înseamnă că ea (fiecare lege factuală – n.n.) nu poate fi fundată decât prin inducţie (generalizatoare – n.n.) pornind de la experienţe particulare”[161], înseamnă acelaşi lucru, dar din alt unghi de vedere, cum am arătat mai sus. Nu cunoaşterea legilor factuale provine din experienţă, ci înseşi legile factuale (toate) provin din experienţă, conchide Husserl; căci, cunoştinţele noastre despre legile factuale sunt altceva decât legile factuale cunoscute de noi. În legătură cu acest aspect, nu ne putem reprima o întrebare: Cunoaşterea legilor factuale succede apariţiei lor în experienţă, sau este simultană cu experienţa donatoare de legi factuale? Căci, „orice cunoaştere «începe cu experienţa»”, cum au susţinut Kant şi Husserl. Răspunsul este previzibil şi configurat în

[159] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura IRI, Bucureşti, 1984, p. 50.
[160] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 122.
[161] *Ibidem*, p. 122.

a doua parte a întrebării noastre. Cunoaşterea legilor factuale nu este o cunoaştere a priori; ea nu precede experienţa din care provin legile pentru fapte şi nu este independentă de această experienţă: ea, cunoaşterea legilor factuale, începe în acelaşi moment în care începe experienţa din care provin legile factuale şi se aprofundează simultan cu desfăşurarea experienţei „producătoare" de legi pentru fapte.

Husserl dezvoltă analiza raporturilor dintre experienţă, legile factuale şi cunoaşterea legilor factuale, presupunând că „există legi ce reies intuitiv"[162]. Dar – precizează el – „Dacă există legi ce reies intuitiv [eisichtig erkannte Gesetze], atunci ele nu pot fi (nemijlocit) legi pentru fapte"[163]. Înseamnă că respectivele „legi ce reies intuitiv" pot fi indirect (mijlocit, mediat) legi pentru fapte: „nu pot fi (nemijlocit) (n.n.) legi pentru fapte, dar pot fi (şi sunt), *mijlocit* (s.n.), legi factuale – mijlocitorul între ele şi experienţă urmând să fie descoperit. L-a descoperit (ulterior) Jean Piaget, în cadrul cercetărilor ştiinţifice specifice structuralismului genetic, acest „mijlocitor" fiind structurile legico-matematice ale subiectului cunoscător. Despre aceste „structuri logico-matematice" am aflat (inclusiv de la structuralismul genetic) faptul că ele efectuează filtrarea fenomenologiei şi purificarea conceptuală transcendentală a produselor experienţei sensibile. Prin urmare, trebuie admisă intuitivitatea mijlocită şi multiplu mediată a legilor factuale, dar nu trebuie admisă intuitivitatea nemijlocită a acestor legi, întrucât: „Peste tot unde a fost admisă până acum intuitivitatea (Einsichgtikeit) nemijlocită a legilor factuale, s-a dovedit fie că legile factuale autentice, adică legile coexistenţei şi succesiunii, au fost confundate cu legile ideale, cărora le este străină în sine orice relaţie cu ceva *determinat temporal* (s.n.); fie că puterea vie a convingerii pe care o aduc cu sine generalităţile empirice familiare

[162] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 122.
[163] *Ibidem*, p. 122.

este confundată cu intuitivitatea [...] pe care nu o trăim decât în domeniul pur conceptual"[164]. Aceste două confuzii grave pot fi evitate prin renunțarea la teza greşită (vecină cu absurdul) a ceea ce este redat prin expresia propozițională „intuitivitatea *nemijlocită* (s.a.) a legilor factuale".

Legile ideale nu pot fi confundate cu legile factuale, din cel puțin două motive întemeiate: 1. În afară de faptul că sunt legi ale coexistenței, legile factuale sunt legi ale succesiunii evenimentelor, faptelor, fenomenelor şi proceselor, semnificând istoricitatea acestora, derularea şi înlănțuirea lor pe axa timpului cosmic; toate aceste entități care se succed pe axa timpului fizic sunt implicate (în mod obiectiv şi necesar) în entități materiale reice sau fizicale, care sunt determinate temporal; 2. Legile ideale sunt atemporale, anistorice, lor fiindu-le „străină în sine orice relație cu ceva determinat temporal"; trecerea timpului cosmic nu le afectează identitatea, nu le alterează specificitatea. Cu privire la cea de-a doua confuzie, precizăm în spiritul fenomenologiei husserliene: intuitivitatea *nemijlocită* a legilor factuale este o entitate situată în imediata vecinătate a ficțiunii; ea există, dar nu are realitate, fiind o existență ireală. Husserl sugerează că este chiar absurdă ideea cunoaşterii intuitive nemijlocite a legilor factuale, aşa cum explicitează în subsolul paginii 122: „Nu vreau neapărat să prezint ca *absurdă* (s.n.) ideea că o lege pentru fapte poate să fie cunoscută *intuitiv nemijlocit* (s.n.); însă neg că s-ar putea întâmpla vreodată aceasta acolo unde au fost acceptate până acum, de fiecare dată, aceleaşi lucruri"[165]. Argumentul lui Husserl este următorul: 1. Intuitivitatea există ca trăire a conştiinței transcendentale intenționale, iar noi „nu o trăim decât în domeniul pur conceptual", domeniu care interpune un obstacol insurmontabil între subiectul cunoscător şi obiectul reic al cunoaşterii (acest obstacol împiedicând

[164] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 122.
[165] *Ibidem*, p. 122.

contactul *nemijlocit* cu obiectul cunoaşterii). Altfel spus, nu putem să trăim intuitivitatea printr-un contact nemijlocit cu obiectul cunoaşterii şi de aceea nu putem vorbi (cu sens) nici despre o aşa-numită „intuitivitate nemijlocită a legilor factuale"; 2. Pe de altă parte, generalităţile empirice familiare dezvoltă o putere de convingere atât de vie încât această putere este uşor confundată cu intuitivitatea sau cunoaşterea intuitivă nemijlocită. Pe fond, nu putem confunda nici cunoaşterea intuitivă nemijlocită a legilor factuale cu intuitivitatea nemijlocită a acestora, chiar dacă acestea sunt două entităţi fictive, ireale, având trăirea ca numitor comun; căci, cunoaşterea, intuitivitatea, fiinţează în sfera obiectului ontologiei, în timp ce cunoaşterea intuitivă nemijlocită fiinţează în sfera obiectului gnoseologiei şi epistemologiei.

6. ATEMPORALITATEA ADEVĂRULUI

Am văzut că legile ideale nu sunt aplicabile entităţilor care au determinare temporală. Din categoria acestor legi fac parte şi legile logice pure, despre care spunem că au o trăsătură caracterială comună: imposibilitatea de a le interpreta ca legi despre fapte. Despre toate legile logice pure putem spune, cu certitudine, „că este imposibil să le concepem ca legi despre fapte."[166]. Mai exact, „dacă vom putea arăta despre unele (legi logice pure – n.n.) că este imposibil să le concepem ca legi despre fapte, atunci lucrul acesta va trebui să fie valabil pentru toate celelalte."[167]. În aceasta constă trăsătura caracterială comună tuturor legilor logice pure: în faptul (greu de negat) că „toate legile logice pure au unul şi acelaşi caracter"[168] constând în imposibilitatea lor de a fi interpretate ca legi despre fapte. Ele nu sunt legi despre fapte, ci sunt legi despre adevăruri; mai exact, sunt

[166] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 122.
[167] *Idem*, p. 124.
[168] *Idem*, p. 123.

legile care se raportează la adevăruri în genere"[169]. Cu alte cuvinte, „Printre aceste legi (logice pure – n.n.) se găsesc şi [...] legile în care «obiectele» supuse reglementării sunt adevărurile"[170], adevărurile în genere, adevărurile ca atare, adevărurile înseşi.

Husserl exemplifică, în continuare, astfel de legi logice pure raportate la adevăruri în genere: „De exemplu, pentru orice adevăr A este valabil că opusul lui contradictoriu nu este un adevăr [...] Dacă trei adevăruri A, B, C stau în raportul că A este temei (premisă logică – n.n.) pentru B şi B (este – n.n.) temei pentru C, atunci şi A este temei pentru C etc."[24] Plecând de la exemplele unor astfel de inferenţe logice deductive cu propoziţii cognitive categorice, Husserl plusează în sensul supradimensionării semnificaţiei imposibilităţii de a considera că legile ideale sunt de aceeaşi natură cu legile pentru fapte (reale) şi trimite această imposibilitate în domeniul absurdului: „Este [...] *absurd* (s.n.) să caracterizezi legile pentru fapte ca legile valabile pentru adevăruri ca atare"[171]; căci, legile pentru fapte sunt legi pentru entităţi care au determinare temporală, faptele fiind existenţe reale istoriceşte determinate (având o istorie a lor, un început şi un sfârşit). Dar, „un adevăr nu este un fapt, adică (un adevăr nu este o entitate istoriceşte determinată, nu este – n.n.) ceva determinat temporal."[172]. Adevărul scapă de sub incidenţa canoanelor coercitive şi modificatoare ale timpului cosmic (ale timpului fizic); el, adevărul, nu are existenţă temporală, adică nu are început şi sfârşit la capetele unui interval de timp sau ale unei durate. Evident, este vorba aici despre adevărul însuşi, despre adevărul ca atare, despre adevărul în genere, aceste trei expresii propoziţionale distincte fiind – în concepţia lui Husserl – trei termeni identici. Sigur că există şi alte adevăruri decât adevărul în genere (ca atare), cum ar fi: adevărul

[169] *Ibidem*, p. 123.
[170] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 123.
[171] *Ibidem*, p. 123.
[172] *Ibidem*, p. 123.

singular al persoanei izolate, adevărul comun al grupului de persoane, adevărul individual, adevărul particular, dar aceste exemple de adevăruri semnifică adevăruri subiective, adică adevăruri dependente de subiectul schimbător şi de aceea ele sunt schimbătoare, au un început în timp şi un sfârşit în timp: aceste adevăruri se nasc în timpul vieţii subiectului şi pier odată cu subiectul care le-a creat. Altfel spus, aceste adevăruri individuale (particulare) au istoricitate, au o istorie a lor, adică au temporalitate: „Un adevăr (individual, particular – n.n.) poate desigur să semnifice că un lucru există, că o stare de lucruri are loc, că o schimbare se produce etc."[173], având temporalitate ca şi entitatea pe care o vizează. Însă, nu putem să spunem acelaşi lucru şi despre adevărul *însuşi* (ca atare, în genere): „Dar adevărul *însuşi este mai presus de orice temporalitate* (s.n.), nu are nici un sens să-i atribuim o existenţă temporală, apariţie şi dispariţie."[174]. Adevărul *însuşi* nu apare, pentru ca apoi să dispară: ideea apariţiei şi dispariţiei adevărului însuşi este o idee absurdă, este o absurditate şi „Această absurditate apare cu cea mai mare claritate în ce priveşte înseşi legile adevărului."[175]. Astfel, „Dacă (legile adevărului însuşi – n.n.) ar fi legi reale, ele ar trebui să fie reguli ale coexistenţei şi succesiunii faptelor, în acest caz special, ale coexistenţei şi succesiunii adevărurilor, iar acestea ar trebui să aparţină ele însele, ca adevăruri, acelor fapte pe care le reglementează."[176]. Înseamnă că: legile adevărului însuşi sunt legi *ireale* şi nu sunt legi reale; căci, „O lege ar prescrie astfel anumite fapte, numite adevăruri, apariţia şi dispariţia lor, iar printre aceste fapte ar trebui să se găsească legea însăşi, ca un fapt alături de altele. Legea ar apărea şi ar dispărea conform legii – (ceea ce este – n.n.) un

[173] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 123.
[174] *Ibidem*, p. 123.
[175] *Ibidem*, p. 123.
[176] *Ibidem*, p. 123.

nonsens evident."[177]. Legea fundamentală a adevărului însuşi (în genere) şi întreaga legislaţie a adevărului ca atare nu apar şi dispar, tot aşa cum adevărul însuşi nu apare şi dispare, fiind „mai presus de orice temporalitate."[178].

În acelaşi mod se prezintă lucrurile şi „dacă vrem să interpretăm legea (ideală, legea logică pură – n.n.) despre adevăruri (logice pure – n.n.) ca lege (factuală – n.n.) a coexistenței."[179]: respectiva lege va apărea ca un lucru individual temporal, dar şi ca regulă generală determinată pentru toate existențele temporale şi pentru fiecare în parte. „Astfel de absurdități (care fac legile logice ideale dependente de fapte reale – n.n.) sunt inevitabile dacă nu se ține cont de diferența fundamentală dintre obiectele reale şi obiectele ideale şi, în consecință, de diferența dintre legile ideale şi legile reale, sau dacă aceste diferențe nu sunt înțelese în sensul corect."[180]. Peste aceste diferențe nu putem trece; noi nu putem să ignorăm aceste diferențe sau să le subestimăm valoarea, dacă nu vrem să cădem în erorile empiriste ale psihologismului sau în înfundătura relativismului sceptic: „vom vedea mereu că aceste diferențe sunt decisive pentru controversele dintre logica psihologică şi logica pură."[181].

Prin urmare, legile logice nu sunt (şi nu pot fi) legi despre fapte psihice, tot aşa cum legile ideale nu sunt (şi nu pot fi) legi despre fapte (reale) sau legi factuale. Confundarea acestor tipuri de legi este una dintre consecințele empirismului extremist, consecință la care nu s-ar fi ajuns, dacă empirismul extrem nu ar fi oferit un exemplu.

Capitolul al V-lea din *Cercetări logice* conține critici husserliene care vizează „Interpretările psihologice ale principiilor logice"; el debutează cu aprecieri critice privitoare la „Principiul non-

[177] *Idem*, p. 124.
[178] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 124.
[179] *Ibidem*, p. 124.
[180] *Ibidem*, p. 124.
[181] *Ibidem*, p. 124.

contradicției în interpretarea psihologică a lui Mill şi Spencer", apoi continuă cu analize asupra unor teorii elaborate de David Hume, F.A. Lange, Sigwart ş.a.

În capitolul IV (din *Cercetări logice*), Edmund Husserl remarcase faptul că: „dacă aplicăm consecvent concepția care vede în legile logice legi despre fapte psihice, ar trebui să ajungem la grave greşeli de interpretare ale acestora"[182]. În capitolul V (din *Cercetări logice*), Edmund Husserl îşi începe contraargumentarea antipsihologistă printr-o altă remarcă, nu mai puțin surprinzătoare: psihologismul ar fi fost abandonat de multă vreme, „dacă empirismul extrem nu ar fi oferit un exemplu *ciudat* (s.n.) despre modul în care prejudecățile înrădăcinate pot fi mai puternice decât cei mai clari martori ai intuiției"[183]. Împotriva empirismului (înțeles ca „direcție în teoria cunoaşterii") este îndreptată principala obiecție antipsihologistă: psihologismul suferă de o ineficiență cronică şi majoră constând în faptul că vede în adevărurile logice „probabilități mai mult sau mai puțin vagi, întemeiate mai curând pe experiență şi inducție (generalizatoare – n.n.) şi care se referă la anumite facticități ale vieții sufleteşti omeneşti"[184] în loc să vadă în adevărurile logice „legi absolut exacte de un tip pur conceptual şi garantate *a priori.*

În categoria largă a interpretărilor empiriste intră şi interpretările psihologice ale legilor logice, interpretări care suscită un interes cognitiv special exact prin faptul că ele „au răspândit [...] o lumină orbitoare"[185] şi dincolo de granițele şcolii empiriste în care au apărut. Asemenea interpretări ne oferă şi J. St. Mill, care „După cum se ştie [...] ne învață că *principium contradictionis* (s.a.) ar fi «una dintre generalizările noastre cele mai timpurii şi mai evidente obținută din

[182] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 125.
[183] *Ibidem*, p. 125.
[184] *Ibidem*, p. 125.
[185] *Idem*, p. 126.

experienţă». Temeiurile originare ale acestui principiu s-ar afla în faptul că «credinţa şi necredinţa sunt două stări diferite ale spiritului» ce se exclud reciproc"[186]. Această generalizare pretimpurie şi prea evidentă, pe care ne-o furnizează experienţa continuă, are întemeieri originare în chiar relaţia de opoziţie reciprocă şi de excludere reciprocă a celor două bine cunoscute stări diferite ale spiritului: starea psihică de credinţă şi starea psihică de necredinţă, cum susţine, subtil, J. St. Mill. Acest lucru îl ştim din două surse: 1. „cele mai simple observaţii ale propriului nostru spirit (percepţia internă – n.n.)"[187]; 2. „observaţiile noastre în afară (în afara conştiinţei, percepţiile externe – n.n.)"[188].

Dacă percepţia internă descoperă credinţa şi necredinţa ca stări diferite şi opuse ale spiritului, ale interiorului conştiinţei individuale, percepţia externă (observaţiile îndreptate în afara conştiinţei individuale) descoperă faptul că se află în raporturi de opoziţie *accentuată* următoarele fenomene corelative: „lumina şi întunericul, zgomotul şi tăcerea, egalitatea şi inegalitatea, anterioritatea şi posterioritatea, succesiunea şi simultaneitatea, pe scurt, orice fenomen pozitiv şi negaţia sa"[189]. Mai observăm la aceste cupluri fenomenale (compuse din două laturi opuse) „că o latură este *întotdeauna* (s.n.) absentă acolo unde cealaltă este prezentă. «Consider axioma în discuţie – spune el (J. St. Mill – n.n.) – ca pe o generalizare pornind de la toate aceste fapte»"[190]. Aşadar, la adevărul axiomatic ce face obiectul sus arătatei controverse, J. St. Mill a ajuns pe calea inferenţei inductive generalizatoare asupra cazurilor (faptelor) particulare surprinse de experienţă.

Până aici, Mill pare să aibă câştig de cauză, precum şi adepţii care îi împărtăşesc interpretările psihologice asupra acelui misterios

---

[186] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 126.
[187] *Ibidem*, p. 126.
[188] *Ibidem*, p. 126.
[189] *Ibidem*, p. 126.
[190] *Ibidem*, p. 126.

„principium contradictionis"; dar, „Acolo unde este vorba despre fundamentele principiale ale prejudecăților sale empiriste, Mill, de altfel atât de subtil, parcă *este părăsit de toți zeii* (s.n.)."[191]. şi totuşi, aici apare o dificultate aproape insurmontabilă: dificultatea de a înțelege cum este posibil ca o astfel de teorie să convingă unui număr atât de mare de oameni de ştiință. Împotriva acestei dificultăți, Husserl acționează metodic, descompunând-o în părți pe care le demontează pe rând, pas cu pas. Iată primul pas: semnalarea unei incorectitudini frapante şi evidente: „Pentru început ne frapează incorectitudinea evidentă a afirmației că principiul ce spune că două propoziții contradictorii nu sunt adevărate împreună şi că, în acest sens se exclud, ar fi o *generalizare* (s.a.) a faptelor date".[192]. Pasul al doilea constă în negarea afirmației că „lumina şi întunericul, zgomotul şi tăcerea etc. se exclud" ca nişte „propoziții contradictorii."[193].

Toate aceste fenomene opuse, contrare – exemplificate în perechi de entități asociate spontan – sunt puse abuziv (de către Mill) în legătură cu legea logică, încât „Ne este imposibil (spune Husserl – n.n.) să înțelegem cum vrea Mill să stabilească o legătură între aceste [pretinse] fapte ale experienței şi legea logică."[194]. Şi, ceea ce este şi mai disonant este faptul că „zadarnic vom spera la o clarificare pornind de la expunerile paralele ale lui Mill din scrierea polemică îndreptată împotriva lui Hamilton. Mill citează aici aprobator «legea absolut constantă» pe care Spencer, împărtăşind aceleaşi idei, a pus-o la baza principiului logic, anume «că aparența oricărui mod pozitiv al conştiinței nu poate interveni fără să fie exclus un mod corelativ; şi că modul negativ nu poate interveni fără să fie exclus modul pozitiv-corelativ»."[195]. Dar – constată Husserl – această „lege" pe care Spencer

[191] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 127.
[192] *Ibidem*, p. 127.
[193] *Idem*, p. 128.
[194] *Idem*, p. 127.
[195] *Ibidem*, p. 127.

a considerat-o ca întemeiere a principiului logic este o propoziție care „exprimă o *tautologie pură* (s.n.), întrucât acea excludere reciprocă este inclusă deja în definiția termenilor corelativi «fenomen pozitiv şi fenomen negativ».”[196].

Spre deosebire de principiul explicitat de Spencer, „principiul noncontradicției nu este câtuşi de puțin o tautologie”[197], pentru un motiv cât se poate de simplu: specificul propozițiilor contradictorii nu constă în faptul că ele se exclud, căci „nu orice pereche de propoziții ce se exclud este o pereche de propoziții contradictorii.”[198]. Mai exact: toate propozițiile care sunt contradictorii sunt propoziții care se exclud; reciproca este falsă, reciproca fiind de forma „toate propozițiile care se exclud sunt propoziții contradictorii”. Adevărul este că, termenul „propoziții care se exclud” este identic cu termenul „propoziții opuse”. Dacă înlocuim termenul „propoziții care se exclud” – cu termenul „propoziții opuse”, obținem o explicație mai clară, de felul următor: propozițiile opuse sunt de două feluri: I. propoziții contrare; II. propoziții contradictorii. Unele propoziții opuse sunt propoziții contradictorii; toate celelalte propoziții opuse sunt propoziții contrare.

Pentru mai multă claritate în înțelegerea deosebirii dintre propozițiile contrare şi propozițiile contradictorii, citățm aprobator un fragment scris de Elena Lupşa, Victor Bratu şi Maria Dorina Stoica: „doi termeni, A şi B, sunt în raport de opoziție numai dacă extensiunile lor nu au nici un obiect în comun. Această categorie de raporturi cuprinde: a. *raportul de contrarietate* (s.a.): doi termeni sunt în raport de contrarietate numai dacă oricare ar fi obiectul, acesta nu poate aparține simultan extensiunii ambilor termeni, existând posibilitatea de a nu aparține extensiunii nici unuia dintre ei (Asia-

[196] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 127.
[197] *Ibidem*, p. 127.
[198] *Idem*, p. 128.

Africa, câmpie-deal, galben-albastru etc. b. *raportul de contradicție*: doi termeni sunt în raport de contradicție numai dacă oricare ar fi obiectul, acesta nici nu face parte, nici nu lipseşte simultan din extensiunea ambilor termeni sau termenii reprezintă unul negația celuilalt luată sau nu într-un *univers de discurs* (s.a.) (legal-ilegal, om-neom, număr par-număr impar etc.) ."[199].

Edmund Husserl mai remarcă ceva: remarcă faptul că Mill nu doreşte să considere că este o tautologie respectivul principiu aflat în discuție, „deoarece, pentru el (pentru Mill – n.n.), acest principiu trebuie să rezulte în primul rând prin inducție din experiență."[200].

Există şi alte observații efectuate de Mill, observații care „[...] ne pot ajuta să înțelegem (mult mai exact – n.n.) interpretarea empirică a acestui principiu [...] mai ales acele observații care discută problema dacă cele trei principii logice fundamentale pot fi considerate ca „«Necesități inerente [...] gândirii», «o parte originară a constituției noastre mentale», «legi ale gândirii, date prin structura nativă a minții noastre»."[201]. Despre identificarea celor trei principii logice fundamentale cu trei legi ale gândirii, Mill face un comentariu pe care Husserl apreciază că este util să îl citeze aproape în întregime: „Cu privire la aceste legi (ale gândirii – n.n.), citim următoarele: «Ele (cele trei legi ale gândirii, legi echivalate de Mill cu cele trei principii logice fundamentale – n.n.) pot fi sau nu capabile să fie *alterate* (s.n.) prin experiență, însă condițiile existenței noastre nu ne oferă experiența ce ar fi necesară pentru ca ele să fie *alterate* (s.n.).

Prin urmare, orice afirmație care ar intra în conflict cu vreuna dintre aceste legi – de exemplu, "orice propoziție care ar aserta o contradicție (cu aceste legi – n.n.) [...] este o propoziție căreia ne este imposibil să-i acordăm crezare. A crede într-o astfel de propoziție

---

[199] Elena Lupşa, Victor Bratu, Maria Dorina Stoica, *Logică şi argumentare*, Editura Corvin, Deva, 2004, pp. 13-14.

[200] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 128.

[201] *Ibidem*, p. 128.

este imposibil ca fapt mental, dată fiind constituţia prezentă a naturii noastre».”[202]. Din lecturarea analitică a acestui lung citat, Edmund Husserl desprinde concluzia că Mill a substituit greşit o incompatibilitate din planul ideal al logicii pure cu o incompatibilitate reală din sfera psihică a actelor de judecată.

7. COEXISTENŢA CONTRARIILOR ÎN LOGICI NEEUROPENE

În NOTA 242 (de la subsolul paginii 177 a operei „*Constantin Noica: Spre un model neoclasic de gândire. Perspective interpretative asupra scrierilor timpurii*”), Constantin Aslam explicitează virtuţi ale acelor filosofi care „[…] au încercat să-şi asume contradicţia în structura intimă a argumentării (şi întemeierea – n.n.) […] unor logici paraconsonantiste, cu mai multe valori (de adevăr – n.n.), opuse logicii clasice aristotelice şi principiilor sale de validitate”[203]. Astfel de „logici paraconsonantiste”[204] constrâng gândirea la exerciţii ieşite din comun, dar nu ieşite din limitele normalităţii: „În acest fel, gândirea (raţională, logică – n.n.) se plasează la limitele ei şi încearcă să gândească *natura* (s.a.) acestor limite, plecând de la premisa că termenii unei contradicţii logice pot fi acceptaţi ca (fiind – n.n.) adevăraţi (în acelaşi timp şi sub acelaşi raport – n.n.)”[205]. Putem spune, cu certitudine, că: adevărul principiului „clasic al non-contradicţiei (numit principiul «Exploziei»)”[206] este respins, negat, contrazis, de aşa-numitele „logici non-explozive”[207]. Să reţinem, printr-o o succesiune de reflecţii clarificatoare, faptul că filosoful

[202] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 129.
[203] Constantin Aslam, “*Constantin Noica: Spre un model neoclasic de gândire. Perspective interpretative asupra scrierilor timpurii*”, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2010, p. 177.
[204] *Ibidem*, p. 177.
[205] *Ibidem*, p. 177.
[206] *Ibidem*, p. 177.
[207] *Ibidem*, p. 177.

Graham Preist este creatorul conceptului semnificat prin termenul de „«gândire dialetheistă»[208]"[209]. Concluzia care se impune aici, la sfârşitul inferenţelor logice deductive cu propoziţii categorice despre filosofia lui Preist, este următoarea: acea stranie „«gândire dialetheistă» (care – n.n.) […], încălcând principiile logicii (clasice – n.n.), cu precădere principiul noncontradicţiei, (acceptă şi faptul – n.n.) că «unele contradicţii sunt adevărate»"[210].

Înainte de orice, gândirea este o „realitate vie "[211]; tocmai de aceea, este "o operaţie fără sens (lipsită de sens şi chiar un nonsens – n.n.)"[212] operaţia constând în „aplicarea principiului noncontradicţiei"[213] de către GÂNDIREA înţeleasă în calitatea ei de „realitate vie"[214]. Husserlian vorbind, lipsa de sens este altceva decât nonsensul; însă, nonsensul este o specie a sensului (care este genul). Abia lipsa de sens este alt gen decât genul sens, aşa încât conchidem (în cheie fenomenologică husserliană) că: gândirea, în calitatea ei de „realitate vie"[215], este aptă să asimileze cognitiv orice entitate structurată, întrucât ***cunoaşterea veritabilă este posibilă numai prin structură*** (chiar dacă structura este entitatea care asimilează

---

[208] Cf. Preist, Graham, „*Dincolo de limitele gândirii*", Editura Paralela 45, Bucureşti, 2007, *apud* Aslam, Constantin, *Constantin Noica: Spre un model neoclasic de gândire. Perspective interpretative asupra scrierilor timpurii*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2010, p. 177.

[209] Constantin Aslam, *Constantin Noica: Spre un model neoclasic de gândire. Perspective interpretative asupra scrierilor timpurii*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2010, p. 177.

[210] Cf. Preist, Graham, „*Dincolo de limitele gândirii*", Editura Paralela 45, Bucureşti, 2007, *apud* Aslam, Constantin, *Constantin Noica: Spre un model neoclasic de gândire. Perspective interpretative asupra scrierilor timpurii*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2010, p. 177.

[211] Aslam, Constantin, *Constantin Noica: Spre un model neoclasic de gândire. Perspective interpretative asupra scrierilor timpurii*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2010, p. 189.

[212] *Ibidem*, p. 189.

[213] *Ibidem*, p. 189.

[214] *Ibidem*, p. 189.

[215] *Ibidem*, p. 189.

contradicția). De altfel, însăşi gândirea reală (vie) îşi activează „structura ei contradictorie […]”[216] care îi „asigură […] inepuizabilitatea actelor (operațiilor, acțiunilor, activităților – n.n.).”[217].

Nu numai Husserl este un filosof al sensului, al constituirii sensului de către conştiința intențională, ci şi „Noica este […] un «filosof al sensului» – constată esențialmente Constantin Aslam. În orice caz, în pofida aparențelor, Constantin Noica nu este un «filosof al existenței»”[218]. La capătul sus explicitatului exercițiu analitico-sintetic asupra filosofiei lui Noica, invocăm şi valoarea pe care Ştefan Lupaşcu o atribuie contradicției: „A cunoaşte înseamnă a evolua către noncontradicție; a *cunoaşte cunoaşterea* (s.n.) înseamnă a evolua către contradicție, şi viceversa.”[219], tocmai pentru că realitatea vie a gândirii are o structură contradictorie. Numai „gândirea formulată” se supune totalmente principiului noncontradicției, conchidem împreună cu exegetul Constantin Aslam.

8. NONTRANSCENDENȚA OBIECTULUI INTUIȚIEI CONCRETE

Extrem de valoroasă este distincția operată de David Hume între intuiția concretă şi obiectul intuiției concrete, distincție profitabilă pentru ştiința riguroasă: „vom încerca să profităm de pe urma distincției asupra căreia am atras atenția [...] cu privire la Hume; este vorba de distincția dintre intuiția concretă, înțeleasă ca *apariție (trăire psihică) reală şi actuală a obiectului* (s.a.), pe de o parte, şi *obiectul* (s.a.) însuşi (fie el perceput, imaginat ş.a.m.d.), pe de altă parte. În acest sens, trebuie să avem grijă *să nu atribuim obiectului*

[216] Aslam, Constantin, *Constantin Noica: Spre un model neoclasic de gândire. Perspective interpretative asupra scrierilor timpurii*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2010, p. 189.
[217] *Ibidem*, p. 189.
[218] *Idem*, p. 311.
[219] Lupasco, Stéphane, *Logica dinamică a contradictoriului*, Editura Politică, Bucureşti, 1982, p. 222.

respectiv nici un tip de transcendență (s.n.)."[220]. Nontranscendența obiectului intuiției concrete trebuie păstrată cu grijă şi apărată cu orice preț.

9. LIMITELE INTUIȚIEI DIVINITĂȚII

Pe calea gândirii putem descoperi (şi descoperim) legile obiective care guvernează natura, societatea şi gândirea însăşi, însă „Pe calea intuiției nu putem [...] descoperi nici o lege."[221]. Legea îşi exercită acțiunea atunci când îi sunt create condiții favorabile. Acțiunea legii constă în faptul că ea „cuprinde în chip *logic* (s.a.) – prin intermediul semnificației generale a unei afirmații – nenumărate cazuri particulare, iar acest lucru nu poate să-l facă nici o intuiție, fie ea şi *intuiția atotcuprinzătoare a* ***DIVINITĂȚII*** (s.n.)."[222]. De ce? Răspuns: Pentru că, „a intui este altceva decât a gândi."[223].

Când este întâmpinată de intuiția individuală, conştiința generalului **se reaprinde** şi dobândeşte diferite grade de claritate sau de evidență: „conştiința generalului se reaprinde de fiecare dată cu ajutorul intuiției individuale, căpătând prin intermediul ei claritate şi evidență".[224]. Dar, trebuie să remarcăm faptul că: în pofida acestei reaprinderi la contactul cu intuiția individuală, „ea (conştiința generalului – n.n.) nu poate fi din această cauză nicidecum particulară"[225]; rămâne posibilitatea unei naşteri *indirecte*, posibilitate care nu este absurdă dar care este puțin probabilă.

---

[220] Edmund Husserl, *Cercetări logice* (II): *Cercetări asupra fenomenologiei şi teoriei cunoaşterii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 293.
[221] *Idem*, p. 249.
[222] *Ibidem*, p. 249.
[223] *Ibidem*, p. 249.
[224] *Idem*, p. 282.
[225] *Ibidem*, p. 282.

10. DIFERENȚE SPECIFICE ÎNTRE LEGILE LOGICE ŞI LEGILE PSIHOLOGICE, ÎN *CERCETĂRI LOGICE*

Înțeleasă în sensul pregnant al cuvântului, legea logică nu este o „regulă aproximativă", nu este o lege care suferă de „imprecizii empirice"; dimpotrivă, legea logică este o regulă de maximă precizie şi exactitate: legea logică este o lege „de o exactitate absolută"[226], aşa cum argumentează însuşi Edmund Husserl.

Nu trebuie să fie vagi bazele teoretice pe care se întemeiază regulile, întrucât „pe baze teoretice vagi nu se pot întemeia decât reguli vagi"[227]. Reguli exacte, precise, clare, se pot întemeia numai pe baze teoretice cel puțin la fel de exacte, de precise şi de clare ca regulile întemeiate. Despre legile logice ştim exact, ştim cu exactitate că le lipseşte exactitatea; iar, „Dacă legilor psihologice le lipseşte exactitatea, la fel trebuie să se întâmple şi cu prescripțiile logice"[228]. şi prescripțiilor logice le lipseşte exactitatea. „Desigur, este neîndoielnic că multe dintre aceste prescripții (logice – n.n.) sunt afectate de imprecizii empirice."[229]. Este cert că: „prescripțiile logice" nu sunt legi logice; nu sunt *încă* legi logice. Pentru ca prescripțiile logice să devină legi logice este absolut necesar ca ele să atingă absolutul exactității şi să fie de o exactitate absolută, conchide Edmund Husserl: „Dar tocmai ceea ce numim legi logice în sensul pregnant al cuvântului [...] sunt de o exactitate absolută."[230]. În acelaşi context de idei survine şi precizarea: „înțelese ca legi ale fundamentelor, (legile logice – n.n.) constituie *nucleul* (s.n.) propriu-zis al întregii logici"[231]. Iată şi câteva exemple de legi logice („de o exactitate absolută"):

---

[226] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 104.
[227] *Ibidem*, p. 104.
[228] *Ibidem*, p. 104.
[229] *Ibidem*, p. 104.
[230] *Ibidem*, p. 104.
[231] *Ibidem*, p. 104.

„principiile logice, legile silogisticii, legile diverselor şi multiplelor tipuri de raţionament, cum sunt legile raţionamentului egalităţii, ale raţionamentului lui Bernoulli de la *n* la *n+1*, principiile calculului probabilităţii."[232]. şi lista acestui tip de exemple ar putea continua. Aceste legi exemplificate mai sus au sensul lor veritabil de legi logice, sens care ar fi modificat radical dacă respectivelor legi logice le-am atribui „imprecizii empirice" sau dacă vreo interpretare de-a noastră ar vrea să facă în aşa fel încât valabilitatea lor să depindă de „împrejurări" vagi: „orice interpretare care ar vrea să le atribuie (lor, legilor logice – n.n.) imprecizii empirice, să facă să depindă valabilitatea lor de «împrejurări» vagi, ar modifica radical sensul lor veritabil. Ele (legile logice – n.n.) sunt fără îndoială *legi autentice* (s.n.), şi nu «doar empirice», adică reguli aproximative."[233].

Lotze credea că matematica pură este exclusiv o ramură a logicii, o ramură care s-a dezvoltat autonom în raport cu trunchiul copacului numit „logică". Dacă aşa stau lucrurile – aşa cum credea Lotze – „atunci şi abundenţa *inepuizabilă* (s.n.) de legi matematice pure intră de asemenea în sfera [...] legilor logice exacte."[234]. Sfera matematicii pure este conţinută, deci, în sfera logicii pure al cărei nucleu propriu-zis îl constituie tocmai legile logice absolut exacte; iar acest aspect trebuie să îl avem în vedere în toate obiecţiile pe care le formulăm de-a lungul studiului „Cercetări logice", „când ne referim la această sferă (la sfera legilor logice exacte – n.n.)."[235]. Totodată, trebuie să avem în vedere faptul că „Inexactitatea *generală* (s.n.) a legilor psihologice"[236] este pusă în contrast (într-un raport de opoziţie) cu exactitatea generală, universală, necesară şi absolută a legilor logice.

---

[232] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 104.
[233] *Ibidem*, p. 104.
[234] *Ibidem*, p. 105.
[235] *Ibidem*, p. 105.
[236] *Ibidem*, p. 105.

Ce s-ar întâmpla „dacă cineva ar vrea să nege [...] inexactitatea generală a legilor psihologice”? Răspunsul lui Edmund Husserl vine tranşant: „nu am avea prea mult de câştigat”[237], pentru următoarele motive: legile psihologice sunt legi ale naturii, încât ele nu pot fi cunoscute a priori şi nici nu pot fi fundate intuitiv, întrucât: „Nici o lege a naturii nu poate fi cunoscută *a priori*, nici fundată intuitiv [...]. Singura cale pentru a fundamenta şi întemeia o astfel de lege (a naturii – n.n.) este inducţia ce porneşte de la fapte singulare ale experienţei.”[238]. Inducţia, însă, este ea însăşi o problemă, întrucât „Inducţia nu fundamentează valabilitatea legii (valabilitatea legii psihologice, în speţa de faţă – n.n.)”[239]; ea, inducţia, fundamentează numai „probabilitatea mai mare sau mai mică a acestei validităţi (a legii normale de tipul celei psihologice – n.n.).”[240] În acest context de idei se implică, inevitabil, inducţia psihologică şi experienţa. Inducţia psihologică este o forţă; este un vector cu valoare numerică relativ limitată; ea coincide, prin suprapunere, cu raza de acţiune a experienţei: ea însăşi, inducţia psihologică, este o rază de acţiune a sistemului psihic uman, o rază care se întinde până la graniţa interioară a experienţei: „inducţia psihologică nu se întinde decât până acolo unde ajunge experienţa.”[241]. Dincolo de graniţa exterioară a experienţei, inducţia psihologică nu operează, este neoperaţională: sfera experienţei sensibile circumscrie şi constrânge sfera expansivă a inducţiei psihologice, menţinând-o constant în canoanele ei coercitive.

Din legile logice extragem, deducem posibilităţi ideale, posibilităţi care sunt caracterizate prin idealitate. Vorbim, cu sens, despre „[...] idealitatea posibilităţilor [...] extrase din legile logice.”[242].

---

[237] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 105.
[238] *Ibidem*, p. 105.
[239] *Idem*, p. 266.
[240] *Ibidem*, p. 266.
[241] *Ibidem*, p. 266.
[242] *Idem*, p. 264.

Aceste posibilități remarcabile sunt valabile a priori, în calitatea lor specială de evidențe apodictice: „ca evidențe apodictice (posibilitățile ideale care pot fi extrase din legile logice – n.n.) se vădesc a fi valabile a priori."[243]. Dar, din legile logice putem să extragem oricând atât posibilități apriorice, cât şi imposibilități apriorice. Problema este că aceste două extrase din trunchiul comun al legilor logice sunt entități contradictorii, entități care ne sugerează incompatibilitatea sau opoziția de tipul contradicției dintre trăirea psihică a posibilităților a priori şi trăirea psihică a imposibilităților a priori. „Putem să extragem din ele (din legile logice – n.n.) oricând posibilități sau imposibilități apriorice care se raportează la anumite acte psihice."[244]. Însă, „Doar pentru acest fapt, legile în discuție (legile logice – n.n.) nu sunt încă, ele însele, propoziții psihologice"[245], ci rămân legi logice pure şi de exactitate absolută – nu sunt afectate de insuficiența psihologică a trăirilor care definesc descriptiv conştiința (în sensul cel mai larg al cuvântului „conştiință"). Psihologia se implică şi ea în situația descrisă mai sus; sarcina ei este însă una limitată: în ce priveşte evidența propozițiilor categorice care exprimă entități contradictorii izvorâte din aceeaşi unitate ideală a legilor logice pure, „sarcina psihologică este doar să investigheze condițiile *naturale* (s.n.) ale trăirilor [...] deci să cerceteze conexiunile reale în care evidența apare şi dispare, aşa cum probează experiența noastră. Astfel de condiții naturale sunt: concentrarea interesului (cognitiv – n.n.), o anumită prospețime spirituală, exercițiu şi altele asemenea."[246]. Cercetarea psihologică a acestor condiții naturale ale trăirilor cuprinse sub titlul de evidență „nu conduce la cunoştințe cu un conținut exact, nici la generalități intuitive [einsichtige Allgemeinheiten], cu un veritabil caracter de lege, ci la generalități empirice vagi. Se impune o

[243] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 263.
[244] *Ibidem*, p. 264.
[245] *Ibidem*, p. 264.
[246] *Idem*, p. 265.

precizare: posibilitatea evidenței judecății depinde şi de alți factori, inclusiv de anumite condiții ideale: „evidența judecății nu depinde numai de astfel de condiții *psihologice* (s.n.), pe care le mai putem caracteriza ca extrinsece şi empirice [...] ea depinde şi de anumite condiții ideale (s.a.)"[247], pe care le mai putem caracteriza ca intrinsece şi teoretice. Condițiile ideale pentru posibilitatea evidenței judecății sunt îndeplinite de judecata însăşi, de judecata actuală care aparține unei multiplicități ideale de enunțuri corecte şi adevărate. Căci, „Fiecare adevăr este o unitate ideală, o parte dintr-o multiplicitate (ideală – n.n.) de enunțuri corecte de aceeaşi formă şi materie."[248]. Mai exact, „Fiecare judecată actuală care aparține acestei multiplicități ideale îndeplineşte, fie numai prin forma sa, fie şi prin materia sa, condițiile ideale pentru posibilitatea evidenței sale."[249]. Cum funcționează legile pur logice, în această împrejurare? Funcționează ca adevăruri; ca „adevăruri care se întemeiază exclusiv pe conceptul de adevăr şi pe conceptele înrudite esențial cu el."[250]. Legile pur logice sunt aplicate la cazuri particulare de acte de judecată şi îndeplinesc o funcție enunțiativă: „Atunci când sunt aplicate la acte posibile de judecată, ele (legile pur logice – n.n.) enunță [...] condițiile ideale ale posibilității, respectiv imposibilității evidenței."[251]. şi enunță nu pe baza conținutului material al judecății vizate, ci „doar pe baza conținutului material al judecății vizate, ci „doar pe baza formei judecății"[252] a cărei evidență este verificată sub aspectul posibilității, respectiv imposibilității ei.

Controversa aceasta dintre adepții logicii pure şi cei ai psihologiei evidenței trebuie clarificată deplin şi într-o formă finală.

---

[247] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 265.
[248] *Ibidem*, p. 265.
[249] *Ibidem*, p. 265.
[250] *Idem*, p. 266.
[251] *Ibidem*, p. 266.
[252] *Ibidem*, p. 266.

După cum am văzut, Edmund Husserl a respins (cu argumente juste) „încercarea (psihologismului – n.n.) de a transforma logica pură în psihologie a evidenței."[253]. Până la urmă, „clarificarea ultimă în această controversă depinde înainte de toate de cunoaşterea corectă (profund ştiințifică a unei diferențe specifice – n.n.) a diferenței fundamentale [...] dintre *real* şi *ideal* (s.a.) [...] şi a tuturor diferențelor în care aceasta se etalează."[254]. Edmund Husserel se referă aici la diferențele dintre: adevărurile reale şi adevărurile ideale; legile reale şi legile ideale; ştiințele reale şi ştiințele ideale; generalitățile reale şi generalitățile ideale; singularitățile reale şi singularități ideale etc. Există antecedente în materie de astfel de diferențe fundamentale, diferențe care au fost operate de mari filosofi. De exemplu, empiristul Hume „operează diferența fundamentală dintre «*relations of ideas* (s.a.)» şi «*matters of fact* (s.a.)», aceeaşi pe care marele idealist Leibniz o impunea prin conceptele «*vérité de raison* şi *vérité de fait* (s.a.)».".

Deşi este necesar, este insuficient „a opera o distincție importantă în teoria cunoaşterii"[255]; „este insuficient", pentru că a opera distincția respectivă nu echivalează cu înțelegerea corectă şi profund ştiințifică a esenței sale epistemologice. Mai trebuie ceva: mai „trebuie să ajungem la o înțelegere clară (deplină şi de maximă profunzime ştiințifică – n.n.) despre ceea ce este idealul în sine şi în relația sa cu realul, despre cum poate idealul să se raporteze la real, să fie imanent acestuia şi astfel să acceadă la cunoaştere."[256] Iată, de exemplu, ce presupune înțelegerea distincției fundamentale pe care Husserl a „făcut-o între «teoria reală (a evidenței – n.n.) şi teoria ideală a evidenței»": „presupune concepte corecte de *evidență* şi *adevăr* (s.a.)."[257]. Oricum, este incorectă înțelegerea psihologistă a evidenței

[253] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 261.
[254] *Idem*, p. 266.
[255] *Ibidem*, p. 266.
[256] *Idem*, p. 267.
[257] *Ibidem*, p. 267.

ca „[…] sentiment care însoţeşte *anumite* (s.n.) judecăţi."[258]. Cu toate acestea, Edmund Husserl admite un adevăr elementar care ţine de simţul comun: adevărul că „Fiecare om normal simte în anumite împrejurări normale evidenţa propoziţiei 2+1 = 1+2, aşa cum simte durerea când se arde"[259]. Din acest aspect cotidian se naşte întrebarea legitimă a fenomenologului Husserl: „pe ce se întemeiază autoritatea acestui sentiment special, cum reuşeşte el să garanteze adevărul judecăţii, să-i «pună ştampila adevărului», să-i «vestească» adevărul"[260]? Nouă, fenomenologilor – sugerează Husserl – ne revine o sarcină precisă: „să arătăm că nici recursul la normal nu face ca sfera judecăţilor evidente să coincidă cu sfera judecăţilor conforme cu adevărul."[261]. Nouă, fenomenologilor, ne revine şi sarcina de a critica empirismul, „Întrucât empirismul înţelege în genere greşit raportul dintre ideal şi real în gândire"[262]. Din înţelegerea greşită a acestui raport, empiriştii se scufundă în înţelegerea greşită a „raportului dintre adevăr şi evidenţă"[263]. În replică la prejudecăţile psihologiste ale empiriştilor, Edmund Husserl dezvoltă o veritabilă teorie ştiinţifică a evidenţei, din care extragem câteva enunţuri: „Evidenţa nu este un sentiment accesoriu care se adaugă la anumite judecăţi, nici în manieră întâmplătoare, nici după vreo lege a naturii. Ea nu este absolut deloc un caracter psihic ce ar putea fi ataşat pur şi simplu la o judecată oarecare (din – n.n.) [...] clasa judecăţilor numite «adevărate»"[264]. Dacă evidenţa nu este un sentiment ataşat judecăţii adevărate, „Mai degrabă, evidenţa nu este nimic altceva decât «trăirea» adevărului"[265]. Evidenţa este trăirea adevărului reprezentat prin ideea „concordanţei dintre opinie şi prezentul însuşi vizat prin

[258] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 267.
[259] *Idem*, p. 268.
[260] *Ibidem*, p. 268.
[261] *Ibidem*, p. 268.
[262] *Ibidem*, p. 268.
[263] *Ibidem*, p. 268.
[264] *Ibidem*, p. 268.
[265] *Idem*, p. 269.

acea opinie, dintre *sensul* (s.a.) actual al enunțului şi starea de fapt dată ea însăşi"[266]. Totodată, „[…] înțelegem prin evidență o vedere, o însuşire, o sesizare a înseşi stării de fapt date («adevărate»)."[267].

[266] Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 270.
[267] *Idem*, p. 269.

CAP. II. GNOSEOLOGIE SUBSTANȚIALISTĂ ŞI ETICĂ FENOMENOLOGICĂ

1. PROCESUL CUNOAŞTERII ÎN *DOCTRINA SUBSTANȚEI* A LUI CAMIL PETRESCU

În *Doctrina substanței*, Camil Petrescu abordează cunoaşterea din punctul de vedere al filosofiei substanțialiste şi demonstrează necesitatea unui nou examen asupra realizării proceselor cognitive. Atât de importantă este problema cunoaşterii, încât ea a devenit, în timpurile moderne, „problema fundamentală a filosofiei"[1].

Kant supusese unui examen critic însăşi facultatea de cunoaştere şi căutase răspuns la problema posibilității cunoaşterii; el instituise un tribunal care pronunța sentințe în toate cauzele care constituiau probleme create de rațiune. Acest tribunal critic a limitat posibilitatea cunoaşterii la fenomene şi a exclus posibilitatea cunoaşterii lucrului în sine: „Rezultatul examenului kantian a fost o hotărâtă limitare a posibilităților cunoaşterii la domeniul fenomenelor, cu excluderea lucrului în sine transcendent"[2]. Înțelegea prin fenomen, în faza criticistă a gândirii sale, forma subiectivă a existenței realității, corelatul fenomenului constituindu-l lucrul în sine; fenomen era considerat orice lucru sesizat prin intermediul formei legității conştiinței cunoscătoare. Fenomenele au realitate empirică şi nu sunt simplă aparență, structura generativă a aparenței fiind experiența: „experiența este (din nefericire) mama aparenței"[3]. În aceeaşi lucrare a sa, Kant operează o delimitare conceptuală riguroasă şi asertează

[1] Camil Petrescu, *Doctrina substanței* (I), Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 189.
[2] *Ibidem*, p. 189.
[3] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, Bucureşti, 1994, p. 286.

categoric: „Fenomenele nu sunt lucruri în sine”[4], ci sunt simple reprezentări pe care le trezesc în noi lucrurile prin faptul că ne afectează sensibilitatea. Cât priveşte lucrul în sine, acesta este un termen filosofic acreditat de Kant, desemnând lucrul aşa cum este el, independent de subiectul cunoscător, de formele cognitive ale acestuia. Pe cale de consecință, lucrul în sine nu este obiect al cunoaşterii, ci doar temeiul ei transcendent pe care-l postulăm şi care nu este derivabil din conştiința pură. Interesant este însă faptul că lucrul în sine poate să fie obiect al gândirii, fără să poată fi obiect al cunoaşterii şi fără să poată fi cunoscut: „**A gândi un obiect şi a cunoaşte un obiect nu este deci acelaşi lucru**.”[5].

Camil Petrescu remarcă faptul că limitarea kantiană a posibilităților cunoaşterii la domeniul exclusiv al fenomenelor nu a împiedicat dezvoltarea progresivă a cunoaşterii lumii externe şi nici a eului intern, deoarece Kant „pusese limite aşa de îndepărtate, încât ele nu jenau deloc nici un demers ştiințific”[6]. În mod paradoxal, „deşi limitată, cunoaşterea astfel consolidată, consolidează, la rândul ei, cunoaşterea fenomenelor din cadrul istoric”[7]. Limitele cunoaşterii sunt atât de îndepărtate, încât Kant nici nu pare că se mai gândeşte la ele. Câmpul cunoaşterii este extrem de întins şi el cuprinde însăşi gândirea şi operațiile ei: „Gândirea şi operațiile ei, i s-au părut lui Kant fenomene şi asupra lor nu putea începea discuție că sunt supuse cunoaşterii”[8].

Cu privire la acestea, Camil Petrescu se pronunță categoric: „pentru Kant operațiile gândirii şi ale cunoaşterii erau «fenomene», în sensul său, care puteau fi obiect al cunoaşterii şi de care el s-a şi ocupat”[9]. În aceste condiții, cel mai indicat lucru pentru filosof este să renunțe la certitudinea apodictică şi să accepte certitudinea

[4] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, Bucureşti, 1994, p. 190.
[5] *Idem*, p. 141.
[6] *Idem*, p. 189.
[7] *Ibidem*, p. 189.
[8] *Idem,* p. 190.
[9] *Ibidem*, p. 190.

substanţialistă, aşa cum propune substanţialismul lui Camil Petrescu. Dar, această renunţare „va provoca o mare dezamăgire printre filosofii raţionalişti şi printre iubitorii fanatici ai ştiinţei”[10], dezamăgire care va înceta numai prin trecerea lor de la experienţa perigetică la experienţa apogetică. Prin aceste două tipuri de experienţă, Camil Petrescu înţelege punctele extreme (de minimum şi de maximum) atinse în cunoaştere cu ajutorul conştiinţei pure şi al unităţii transcendentale a conştiinţei de sine. Kant deosebea conştiinţa pură de conştiinţa empirică şi o numea conştiinţa transcendentală sau „apercepţia originară”, prin care înţelegea simpla reprezentare a eului. La rândul ei, „unitatea transcendentală a conştiinţei de sine” constituia, în viziunea lui Kant, condiţia indispensabilă a experienţei, a cunoaşterii şi a obiectivităţii cunoaşterii.

Camil Petrescu adaugă o observaţie pătrunzătoare asupra caracterului **paradoxal** al acestor două concepte kantiene: „Fiind concepte pure, n-au nici o raportare la intuiţie, deci **avem de-a face cu «conştiinţa inconştientă»** (s.n.)”[11]. Această „«conştiinţă» inconştientă” nu face nici o achiziţie cognitivă, întrucât sunt goale toate conceptele neraportate la intuiţii, aşa cum susţine Kant în *Critica raţiunii pure*: „noi nu putem cunoaşte nici un obiect gândit fără ajutorul intuiţiilor care corespund acestor concepte”[12]. Kant nu a cunoscut certitudinea substanţialistă şi nici substanţialismul şi de aceea „a trebuit să improvizeze o conştiinţă transcendentală, care să dea unitate conştiinţei empirice şi, mai ales, să dea unitate sintezei percepţiilor”[13]; el avea nevoie de cunoaşterea riguroasă a categoriilor substanţiale, „pentru că ordinea în lume nu e dată de eu, ci de categoriile substanţiale”[14].

---

[10] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura IRI, Bucureşti, 1994, p. 191.
[11] *Idem*, p. 193.
[12] *Idem*, p. 158.
[13] Camil Petrescu, *Doctrina substanţei* (II), Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 196.
[14] *Idem*, p. 197.

Întrucât cunoaşterea adevărată este cunoaşterea substanţială, cunoaşterea realizată de Kant este şi ea una substanţială, chiar dacă el nu a cunoscut conceptul de certitudine substanţială, conchide logic autorul *Doctrinei substanţei*. Mai mult decât atât, Camil Petrescu constată că „mai toate categoriile kantiene nu sunt, de fapt, decât modalităţi substanţiale”[15], aşa încât **substanţialismul este compatibil cu criticismul kantian**. Şi cu structuralismul genetic al lui Jean Piaget îşi manifestă compatibilitatea – şi chiar convergenţa – substanţialismul întemeiat de Camil Petrescu. Astfel, cercetările efectuate de Jean Piaget au evidenţiat faptul că nu există percepţie pură şi că toate actele perceptive sunt structurate prin schemele gândirii; asimilarea perceptivă a structurilor realului nu este haotică, ci este organizată de structurile logico-matematice ale subiectului cunoscător.

Cunoaşterea nu mai este înţeleasă ca reflectare subiectivă a realităţii obiective, ci devine asimilare a structurilor realului la nivelul structurilor logico-matematice ale subiectului cunoscător: „Percepţia implică neapărat gândirea, fiindcă în actul percepţiei sunt necesare semnificaţiile, care sunt acte de gândire”[16]. **Trecutul gândirii obiectivate în concept face conjuncţia cu prezentul percepţiei** şi rezultatul acestei conjuncţii îl constituie cunoaşterea intuitivă a esenţelor la timpul prezent: „Cunoaşterea intuitivă a esenţelor este o cunoaştere limitată în timp la **prezent**”[17]. Pornind de la achiziţiile cognitive ale structuralismului genetic întemeiat de Jean Piaget, Camil Petrescu face o observaţie profund ştiinţifică: observaţia că, **numai prin structură cunoaştem obiectul gândit; altfel decât prin structuri, noi nu cunoaştem şi nu putem cunoaşte nimic**. Orice cunoştinţă adevărată implică ordine şi este exprimată prin propoziţii. Dar, despre aceste propoziţii care descriu adevărul ştim că sunt

[15] Camil Petrescu, *Doctrina substanţei*, vol. I, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 216.
[16] *Idem*, p. 221.
[17] *Idem*, p. 222.

afirmate de subiectul cunoscător şi că „orice afirmație e lovită de condiția subiectivității”[18]. Tocmai de aceea, vorbim cu sens despre dublul caracter al adevărului: caracterul obiectiv şi caracterul subiectiv. Dezvoltând analiza celorlalte acte de conştiință, Camil Petrescu surprinde dependența dintre procesele afective şi actele cognitive. Astfel, el redescoperă faptul că nu există cunoaştere umană fără emoții umane; mai mult decât atât, emoția potențează, paradoxal, obiectivitatea cunoaşterii: „Emoțiile mi-au sporit întotdeauna luciditatea, şi în război mi-am păstrat luciditatea chiar în atacuri”[19].

Însăşi evidența este implicată în cunoaşterea substanțială. **Evidența** este prezența apogetică, iar prezența dă consistență obiectului, în sensul că „e atât obiect, câtă prezență este”[20]. Mai exact, „este atâta obiect, câtă prezență este în actul prezenței semnificațiilor, lăsându-se intactă prezența esențială”[21]. Totodată, **întâmplarea şi gândirea abstractă** participă la cunoaşterea substanțială a lumii. Întâmplarea este un eveniment trecător, un fapt care are, totuşi, prezență. Oricât de redusă i-ar fi durata, întâmplarea are o prezență reală, concretă. De fapt, nu există întâmplare lipsită de o prezență cu o structură concretă, chiar dacă aceasta este incompletă şi trebuie completată cu elemente adăugate de gândire. **Devenită obiect al gândirii, întâmplarea îşi completează structura concretă a prezenței ei cu determinații produse în procesul de abstractizare**. Prezența întâmplării solicită intervenția şi „colaborarea gândirii”, iar gândirea operează prin procedee **abstracte** asupra structurii concrete a prezenței întâmplării; la nivelul structurii prezenței întâmplării există şi funcționează, în orice moment, relația dintre concret şi abstract. Această relație funcțională face ca întâmplarea să-şi piardă caracterul absolut şi să se relativizeze prin raportare la necesitate. Din

[18] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. I, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 223.
[19] *Idem*, p. 231.
[20] *Idem*, p. 270.
[21] *Idem*, p. 270.

momentul în care devine obiect al gândirii şi este supusă operațiilor ei, întâmplarea dobândeşte structură şi se manifestă ca o formă a necesității. Gândirea intervine „prin procedee abstracte" şi „colaborează" la desfăşurarea procesului prin care prezența întâmplării îşi completează structura concretă: „Prin urmare, structura concretă a prezenței întâmplării este întreruptă eliptic şi trebuie completată prin colaborarea gândirii, prin procedee abstracte"[22]. **Numai prin procedee abstracte îşi exercită gândirea funcția sa esențială şi specifică de a da semnificații concrete oricărui obiect al ei**. Completată continuu prin procedeele abstracte ale gândirii, structura concretă a prezenței dă consistență naturii concrete a întâmplării. Aceste „procedee abstracte" mai au şi alt rol: rolul de a pune în funcțiune mecanismele de semnificare, mecanismele prin care gândirea dă sens obiectului ei. Rezultatul intervenției gândirii abstracte în operația de completare a structurii concrete îl constituie „un **abstract concret**, adică o abstragere, care să nu fie o generalizare, ci o reconstituire"[23] efectuată de acea facultate a conştiinței pe care Camil Petrescu o numeşte **prezența.** Deşi îşi menține identitatea prin structura concretă a prezenței, „întâmplarea apare, în imanența fiecărei conştiințe, «modificată»"; această „modificare este operată de actele noetice ale fiecărei conştiințe intenționale, deoarece actele noetice sunt reale"[24]. Supusă actelor noetice, care sunt reale, **întâmplarea se constituie** (în imanența conştiinței intenționale) **ca „o noemă concretă**(s.n.), corelată corespunzător cu acte noetice"[25]. Această „noemă concretă" rămâne, totuşi, un obiect ideal şi ea constituie prezența: „o prezență apare constituită dintr-un număr considerabil de obiecte ideale"[26]. Obiectele ideale din alcătuirea prezenței „sunt, de fapt, noeme concrete, semnificații

[22] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. I, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 276.
[23] *Idem*, p. 277.
[24] *Ibidem*, p. 277.
[25] *Idem*, p. 278.
[26] *Idem*, p. 279.

concrete, iar pe de altă parte, semnificaţii conceptuale, din cauza caracterului mixt al experienţei externe"[27].

2. CUNOAŞTEREA ŞI LOGICA

2.1. Sensul cunoaşterii şi explicitarea

Să construim o expresie propoziţională *lacunară*, procesând prima frază din pasajul „SENSUL CUNOAŞTERII ŞI EXPLICITAREA" (de la „TEORIA CUNOAŞTERII. LOGICA", pagina 212, a sistemului filosofic „Doctrina substanţei", volumul II). Să procedăm în doi timpi: în primul timp să transcriem fraza respectivă, în integralitatea ei, iar în timpul al doilea să transcriem fraza lacunară care ne interesează. Iată fraza integrală: „Cunoaşterea nu duce la o *explicare logică* (s.n.) a lumii, căci ea nu este decât indefinită vedere noosică absolută şi intuiţie substanţială"[28]. Iată, acum, fraza lacunară: „Cunoaşterea […] este […] indefinită vedere noosică absolută şi intuiţie substanţială"[29]. Această frază lacunară este, de fapt, definiţia nelacunară (completă) a cunoaşterii. Perfectând această definiţie, obţinem: „Cunoaşterea este unitatea dintre indefinita vedere noosică absolută şi intuiţia substanţială"[30]. În cuvântul „indefinită"[31] am înlocuit vocala „ă" cu vocala „a" şi am obţinut cuvântul *indefinita* (articulat cu articol hotărât), iar în cuvântul „intuiţie"[32] am înlocuit vocala finală „e" cu vocala „a" şi am obţinut cuvântul *intuiţia* (care este acum un substantiv articulat cu articol hotărât). Mai exact: substantivul nearticulat „*indefinită*" a fost înlocuit (de noi) cu substantivul *indefinita* care este un substantiv articulat cu articolul hotărât *a*; substantivul nearticulat „intuiţie"[33] a

[27] Camil Petrescu, *Doctrina substanţei*, vol. I, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 279.
[28] Camil Petrescu, *Doctrina substanţei* (II), Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 212.
[29] *Ibidem*, p. 212.
[30] *Ibidem*, p. 212.
[31] *Ibidem*, p. 212.
[32] *Ibidem*, p. 212.
[33] *Ibidem*, p. 212.

fost înlocuit (de noi) cu substantivul *intuiția* care este un substantiv articulat cu articolul hotărât *a.* Aceste două substituiri efectuate de noi au condus la formularea *definiției cunoaşterii,* aşa cum arată ea mai sus. Vrem să evidențiem faptul că, prin definiție, „cunoaşterea”[34] este *conexiunea necesară* dintre cele două entități arătate mai sus: (1) indefinita „vedere noosică absolută”[35]; (2) intuiția „substanțială”[36]. Singură, indefinita „vedere noosică absolută nu este cunoaşterea”[37]; singură, intuiția „substanțială”[38] nu este „cunoaşterea”[39]. Numai împreună, cele două entități definesc (şi pot defini) „cunoaşterea”[40]. Mai exact: indefinita „vedere noosică absolută”[41] este *conexată necesarmente cu* intuiția „substanțială”[42], ca să rezulte „cunoaşterea”[43]. Schimbând unghiul de vedere, putem spune: intuiția „substanțială”[44] este conexată necesarmente *LA* indefinita „vedere noosică absolută”[45], ca să rezulte „cunoaşterea”[46]. Iată, prin urmare, perfecta definiție substanțialistă a cunoaşterii: CUNOAŞTEREA este interacțiunea necesară şi produsul finit al interacțiunii necesare dintre indefinita „vedere noosică şi […] intuiția substanțială”[47].

Considerăm că singură, indefinita „vedere noosică absolută”[48] este insuficientă pentru realizarea cunoaşterii; singură, „intuiția substanțială”[49] este insuficientă pentru realizarea cunoaşterii;

---

[34] Camil Petrescu, *Doctrina substanței* (II), Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 212.
[35] *Ibidem*, p. 212.
[36] *Ibidem*, p. 212.
[37] *Ibidem*, p. 212.
[38] *Ibidem*, p. 212.
[39] *Ibidem*, p. 212.
[40] *Ibidem*, p. 212.
[41] *Ibidem*, p. 212.
[42] *Ibidem*, p. 212.
[43] *Ibidem*, p. 212.
[44] *Ibidem*, p. 212.
[45] *Ibidem*, p. 212.
[46] *Ibidem*, p. 212.
[47] *Ibidem*, p. 212.
[48] *Ibidem*, p. 212.
[49] *Ibidem*, p. 212.

necesară şi suficientă pentru realizarea cunoaşterii este prezenţa simultană, şi în interacţiune, a indefinitei vederi noosice absolute şi a intuiţiei substanţiale. Ne dă de gândit cuvântul „indefinită"[50] şi ne punem întrebarea despre posibilitatea înlocuirii lui cu cuvântul *indefinibilă,* ca să obţinem termenul de indefinibilă „vedere noosică absolută"[51]. Conchidem că, în concepţia lui Camil Petrescu, nu poate fi înlocuit cuvântul „indefinită"[52] cu ipoteticul cuvânt *indefinibilă,* întrucât vederea „noosică absolută"[53] este „indefinită"[54] *doar acum şi nu oricând;* în alte momente, „vederea noosică absolută"[55] este *definită* şi nu „indefinită"[56]. O „vedere noosică absolută"[57] poate fi conexată, pe rând, la unul dintre următoarele patru cuvinte: „indefinită"[58], indefinibilă, definită, definibilă. Numai că veritabilă „vederea noosică absolută"[59] este numai aceea conexată la cuvântul „indefinită"[60] şi la cuvântul *definibilă*.

Putem vorbi, cu sens substanţialist, despre „indefinită (dar definibilă – n.n.) vedere noosică absolută"[61], ca să nu inducem aici ideea de indeterminare sau/şi ideea de imprecizie (referitoare la acea „vedere noosică absolută"[62]). Aceasta este situaţia celor două condiţii necesare şi suficiente ale cunoaşterii substanţiale: situaţia de prezenţă simultană şi de interacţiune a lor întru realizarea cunoaşterii. Însă, mai trebuie spus faptul că: „Totuşi, (pornind – n.n.) din condiţia categoriilor *individuaţiei* (s.n.) care face ca realizarea să

[50] Camil Petrescu, *Doctrina substanţei* (II), Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 212.
[51] *Ibidem*, p. 212.
[52] *Ibidem*, p. 212.
[53] *Ibidem*, p. 212.
[54] *Ibidem*, p. 212.
[55] *Ibidem*, p. 212.
[56] *Ibidem*, p. 212.
[57] *Ibidem*, p. 212.
[58] *Ibidem*, p. 212.
[59] *Ibidem*, p. 212.
[60] *Ibidem*, p. 212.
[61] *Ibidem*, p. 212.
[62] *Ibidem*, p. 212.

parcurgă itinerariul de la om la *tot* (s.a.), rezultatul cunoaşterii este, (din punct de vedere – n.n.) istoric, o explicitare, adică o clarificare structurală, prin clarificarea ierarhiilor structurii, deci, nu o clarificare logică prin amplificarea ca o îmbogăţire a cunoaşterii"[63]. Această „explicitare"[64] prin care înţelegem rezultatul cunoaşterii realizate de-a lungul istoriei este una care are un anumit sens: „Explicitarea îşi află sensul numai dacă ne gândim la subiectivitatea egologică, (sau – n.n.) numai la categoria individuaţiei, şi *acest sens este un SENS DE TRANZIŢIE între intuiţia umană şi* […] *intuiţia totală substanţială, care, în acest moment, este ceea ce numim o INTUIŢIE DIVINĂ* (s.n.), pentru care nu există categoria succesiune în timp, adică cea a discursivităţii"[65].

Delimitarea conceptuală pe care o operează Camil Petrescu între termenul de „explicitare"[66] şi termenul de „explicare"[67] s-a dovedit utilă în eforturile noocratului de a ne convinge că: exerciţiul analitico-sintetic asupra teoriilor despre substanţă întâmpină dificultăţi inimaginabile ca dimensiuni, dificultăţi care (însă) pot fi surmontate metodic, gradual. Explicitarea este mai mult decât o inferenţă logică pură, în timp ce explicarea este o entitate logică pură bazată pe relaţia de determinare cauzală de la cauză la efect; în plus, explicarea are şi caracterul necesităţii formale: nu există (şi nici nu poate exista) relaţie cauzală care să funcţioneze în lipsa necesităţii formale, conchide Camil Petrescu. Există o semnificaţie substanţială a termenului de explicitare, semnificaţie care constă în „anticiparea vederii noosice prin intuiţia substanţială (s.n.)"[68]. Substanţa este supusă unei analize substanţiale care nu are înţelesul unei descompuneri a întregului în părţile lui componente, ci are sensul de explicitare a acelor ierarhii în care se înscriu invarianţii grupurilor de transformări sau entităţile

[63] Camil Petrescu, *Doctrina substanţei* (II), Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 213.
[64] *Ibidem*, p. 213.
[65] *Ibidem*, p. 213.
[66] *Ibidem*, p. 213.
[67] *Ibidem*, p. 213.
[68] *Ibidem*, p. 213.

caracterizate prin prezențe permanente. Faptul că orice explicitare are sensul substanțial de analiză substanțială este de natură să provoace interesul cognitiv al oricărui filosof autentic, întrucât: actul explicitării este opus nu numai în raport cu explicarea cauzală, ci şi în raport cu determinarea absolută. Vederea noosică este prelungită şi îmbogățită prin explicitare, întrucât orice act al explicitării creează "noi structuri şi ierarhii de structuri"[69], în condițiile în care cunoaşterea substanțială este posibilă şi realizabilă numai prin structură (aşa cum conchide, apodictic, noocratul Camil Petrescu). De maxim interes este faptul că explicitarea concepută de noocrat clarifică procesul cunoaşterii şi rezultatele concretizate în cunoştințe.

2.2. Sensul substanțialist al cuvântului „explicitare"

Necesitatea discriminării între „explicitare"[70] şi „explicare"[71] este mai mult decât evidentă în strădaniile lui Camil Petrescu de a ne convinge că, tematizarea substanței ridică dificultăți neînchipuit de mari, dar care merită să fie atacate, asaltate şi surmontate: „Deci, *explicitarea şi nu explicarea* (s.n.), căci explicarea este pur logică şi vrea intimitate cauzală şi necesitate formală, iar *explicitarea, în sens substanțial* (s.a.), este *anticiparea vederii noosice prin intuiție substanțială şi, fiind vorba de substanță, modalitatea ei ştiințifică este* (s.n.) *analiza* (s.a.) (în sens matematic prelungit) *substanțială* (s.a.), care nu e descompunerea unui întreg în «elemente», ci este explicitarea ierarhiilor permanențelor"[72]. E important să înțelegem că „[…] *explicitarea, în sens substanțial* (s.a.) […] este *analiza substanțială"* (s.a.) şi să explicităm explicitarea prin însăşi explicitarea pe care ne-o expune Camil Petrescu: „*Explicitarea* (s.n.), fiind numai îmbogățirea şi întinderea vederii noosice, este opusă, deopotrivă, explicării cauzale şi

[69] Camil Petrescu, *Doctrina substanței* (II), Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 213.
[70] *Ibidem*, p. 213.
[71] *Ibidem*, p. 213.
[72] *Ibidem*, p. 213.

determinării absolute. Ea realizează numai necontenit noi structuri şi ierarhii de structuri. Demersul ei *este o simplificare alternată cu o imediată amplificare, unificare şi multiplicare, multiplicitate în unitate şi, apoi, amplificarea unității în alte multiplicități* (s.n.). Deci, clarificare şi complexitate alternative. Este în sine, totuşi, un demers provizoriu, căci ierarhia presupune neapărat o simplificare, dar o anume simplificare"[73].

2.3. Eul şi unitatea

Constatăm că „[…] empirismul englez a nimicit ideea de substanță […]"[74] şi a pus în pericol „unitatea eului"[75]. Tocmai de aceea „Preocuparea de *a salva unitatea eului* (s.n.), după ce empirismul englez a nimicit ideea de substanță, apare constant în filosofie şi (în – n.n.) psihologie, îndeosebi"[76]. Printre cei care s-au baricadat în perimetrul defensiv al unității eului s-a aflat şi Immanuel Kant. Astfel, „Ca să salveze (de la destrucție – n.n.) această unitate (a eului – n.n.), Kant găseşte (o soluție: – n.n.) *soluția acelei unități transcendentale a conştiinței de sine* (s.a.), singura care, după el, garantează unitatea de apercepție empirică"[77]. Era necesar, deci, un garant care să ofere o garanție pentru „unitatea de apercepție empirică"[78], iar acest garant a fost găsit de Kant în unitatea transcendentală „a conştiinței de sine"[79]. Camil Petrescu se pronunță împotriva soluției kantiene şi iată de ce: „Fireşte că (soluția kantiană – n.n.) este iluzia unei soluții, ca toate soluțiile idealismului transcendental"[80]. Vedem aici un atac

[73] Camil Petrescu, *Doctrina substanței* (II), Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 213.
[74] *Ibidem*, p. 213.
[75] *Ibidem*, p. 213.
[76] *Ibidem*, p. 213.
[77] *Ibidem*, p. 213.
[78] *Ibidem*, p. 213.
[79] *Ibidem*, p. 213.
[80] *Ibidem*, p. 213.

nimicitor al lui Camil Petrescu împotriva tuturor soluţiilor date de idealismul transcendental la toate problemele. Apoi, vedem o nuanţare a atitudinii filosofului substanţialist, când scrie că: E mai curând o abilitate de a păstra toate avantajele substanţei şi de a ocoli dificultăţile ei, acest procedeu al lui Kant de a dubla toate funcţiile eului empiric cu o serie paralelă şi relaţională de «facultăţi şi concepte pure, transcendentale», fără nici o realitate, adică fără nici o intuiţie corespunzătoare"[81]. Kant este bine intenţionat în încercarea de a soluţiona viabil problema raporturilor dintre facultăţi ale cunoaşterii, „concepte pure, transcendentale"[82] şi „funcţiile eului empiric"[83], numai că bunele lui intenţii nu duc la soluţii care să satisfacă exigenţele substanţialismului fenomenologic al lui Camil Petrescu: „Dar, crede Kant, aceste concepte pure prezente în obiecte empirice, există, am zice noi, sub forma unei garanţii, adică *o garanţie transcendentală a empiricului* (s.n.). Deci, nici ficţiuni, nici postulate, căci o garanţie nu este un postulat, nici o ficţiune, ci e o semnătură pe dosul creaţiei însăşi, care transformă o hârtie oarecare, printr-o formă bancară, în bani buni, empirici. Soluţie abilă, dar iluzorie, căci semnătura de garanţie este o formă, dar *forma însăşi are în spatele ei o realitate autentică în stare să înlocuiască ea însăşi lipsa empirică* (s.n.)"[84].

Kant a săvârşit o gravă eroare – crede Camil Petrescu –, eroare constând în faptul că el a procedat la „[…] aşezarea însăşi a unităţii de apercepţie transcendentală în spontaneitatea intelectului […]"[85]. Adevărul este, însă, următorul: „[…] în realitate, această unitate („de apercepţie transcendentală" – n.n.), atâta câtă este, e esenţă sau substanţă, dată în intuiţiile respective ale ciclului necesar, înregistrată,

[81] Camil Petrescu, *Doctrina substanţei* (II), Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, pp. 214-215.
[82] *Idem*, p. 214.
[83] *Ibidem*, p. 214.
[84] *Ibidem*, p. 214.
[85] *Ibidem*, p. 214.

sub categoria unității intelectului, de spontaneitatea lui”[86]. Aici se impun susțineri cu foarte înalt grad de claritate şi de precizie, susțineri pe care le şi formulează Camil Petrescu şi pe care le citǎm mai jos: „Dar e vorba de unitatea sintezei empirice, mai mult sau mai puțin adecvată, care urmează tot destinul determinării ei empirice. Vrem să spunem că *nu există unitate sintetică de apercepție necesară, ci numai una* ***istorică*** *şi contingentă* (s.n.). Sunt atâtea euri, câte momente de accent are individul în viața lui, căci unitatea o dă viața, adică durata eului biologic cu o nesfârşită complexitate de mijloace: conştiință, deci memorie, în primul rând, dar şi tranziție lentă cu verigi de individualitate, acte personale, stare civilă, adică sufletul, de o parte, şi individualitatea socială pe de altă parte”[87].

Permanența biologică a eului este, totuşi, una relativă; dar, chiar şi aşa fiind, „Deasupra relativei permanențe biologice, ca pe o vatră permanentă, *flacăra eului pâlpâie totdeauna alta* (s.n.), în funcție de alimentul pe care-l primeşte, dar cu condiția ca trecerile de la un moment la altul să fie, dacă nu continue, cât mai puțin întrerupte”[88]. Permanența face obiectul unor preocupări permanente din partea lui Camil Petrescu; ea este găsită în temperament. Astfel, temperamentul este durabil şi durează; el declanşează şi dezvoltă reacții organice integrate în unitate, în „unitatea de reacție organică”[89]. Mai exact, „Ceea ce durează este temperamentul, adică unitatea de reacție organică”[90]. Temperamentul îşi găseşte identitatea în însăşi „[…] unitatea de reacție organică”[91] a omului înțeles ca individ uman, individualitate, persoană, personalitate, entitate bio-psiho-social-istorică. Întrucât caracterul este corelat cu temperamentul, Camil

[86] Camil Petrescu, *Doctrina substanței* (II), Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 214.
[87] *Ibidem*, p. 214.
[88] *Ibidem*, p. 214.
[89] *Ibidem*, p. 214.
[90] *Ibidem*, p. 214.
[91] *Ibidem*, p. 214.

Petrescu dezvoltă analiza substanțială a acestei corelații şi încearcă să descopere acele condiții care fac posibil şi realizabil un anumit tip de echilibru între componente fundamentale ale sistemului psihic uman şi ale individualității: „Adevărata unitate «transcendentală», unitatea de sinteză, în care e dat obiectul, este voita creație, *actul de obiectivare* (s.a.), şi se traduce prin prezența voinței, luând forma caracterului, în care conceptul de datorie e forma deductivă a unității sufleteşti”[92]. Nu temperamentul, deci, ci caracterul intră în conexiune necesară cu acea unitate spirituală dedusă din unitatea sufletului şi numită „conceptul de datorie”[93]. Există şi o situație specială, creată de „o orientare puternică noosică, noocrată”[94], orientare care tinde spre optimul unui echilibru între subsistemele personalității: „Când există o orientare puternică noosică, noocrată, adică un echilibru orientat între temperament şi caracter, tradus prin *unitatea dramatică a conştiinței* (s.n.) avem de-a face cu cea mai înaltă formă a individualității, cu *personalitatea* (s.a.)”[95].

2.4. Cunoștințe logice

Camil Petrescu dezvoltă o analiză substanțială şi asupra studiului kantian „Critica facultății de judecare”, unde întâlneşte şi comparații aprofundate între cele două contrastante tipuri de cunoaştere: „cunoaşterea discursivă şi […] cunoaşterea intuitivă”[96]. Kant remarcase deja că: (1) orice intuiție este oarbă, în lipsa conceptului; (2) orice concept este gol, în lipsa intuiției. Ideal este ca intuiția să însoțească, să acompanieze conceptul şi conceptul să se lase însoțit de intuiție oricând. Cu privire la această constatare

[92] Camil Petrescu, *Doctrina substanței* (II), Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 214.
[93] *Ibidem*, p. 214.
[94] *Ibidem*, p. 214.
[95] *Ibidem*, pp. 214-215.
[96] *Idem*, p. 216.

kantiană, Camil Petrescu face o observaţie nu mai puţin pătrunzătoare decât cea făcută de Immanuel Kant. Iată ce constatare întregitoare face Camil Petrescu: „Dar, dacă (este adevărat că – n.n.) orice concept fără intuiţie e gol, nu urmează (în mod necesar – n.n.) că toate cunoştinţele sunt intuitive. Uite, chiar şi această frază care cuprinde un rezumat şi, deci, poate fi socotită ca o cunoştinţă discursivă, în realitate nu e o cunoaştere, ci numai *consecinţa* (s.n.) unui act de cunoaştere anterior. *Acest act de cunoaştere anterior* (s.n.) este cel care a ajutat la formularea cunoscutei afirmaţii că «intuiţiile fără concept sunt oarbe, conceptele fără intuiţie sunt goale»"[97]. Aici apare, în evidenţă, cu deplină claritate o problemă: problema constând în faptul că: „*Nu există cunoştinţe discursive* […]"[98]. Mai exact, când vorbim despre „cunoştinţe discursive"[99] avem în vedere faptul că „[…] e vorba numai de *o aplicare, într-un anume caz, a unei reguli de conduită scoasă* (s.n.) *dintr-o cunoaştere intuitivă anterioară* (s.a.). Şi mai exact, „cunoaşterea discursivă"[100] este „*cunoaştere intuitivă*" (s.a.) aplicată. Rezultă că: o cunoaştere discursivă (B) este o cunoaştere intuitivă (A) aplicată folosind o regulă *de conduită* (s.a.) scoasă chiar din cunoaşterea intuitivă (A). Este limpede că acea „*cunoaştere intuitivă*" (s.a.) (A) este anterioară cunoaşterii discursive (B). Tot atât de limpede este şi faptul că acea cunoaştere discursivă (B) este posterioară faţă de cunoaşterea intuitivă (A). Altfel spus, cunoaşterea intuitivă (A) precede cunoaşterea discursivă (B), iar cunoaşterea discursivă (B) succede cunoaşterea intuitivă (A), cel puţin din punct de vedere cronologic. Din alt punct de vedere, însă, avem o situaţie analogică: A este înainte de B şi B este după A. Dacă A este independentă de B, B mare este (însă) dependentă de A şi decurge logic din A. Cum spuneam mai sus, „[…] o cunoştinţă discursivă […]

[97] Camil Petrescu, *Doctrina substanţei* (II), Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 216.
[98] *Ibidem*, p. 216.
[99] *Ibidem*, p. 216.
[100] *Ibidem*, p. 216.

e numai *consecinţa* (s.n.) unui act de cunoaştere anterior"[101], act pe care l-am numit „*cunoaştere intuitivă anterioară* (s.a.)"[102]. O consecinţă decurge însă dintr-o premisă, această premisă fiind (în cazul nostru) chiar cunoaşterea intuitivă (A). Avem premisa (A) şi avem consecinţa (B), ceea ce înseamnă – logic vorbind – că avem o implicaţie de forma (A) implică (B), adică [(A) => (B)]. În cuprinsul acestei implicaţii, (A) îndeplineşte funcţia de *antecedent,* iar (B) îndeplineşte funcţia de *consecvent;* dacă am pornit de la (A) şi am ajuns (în mod necesar) la (B), aceasta mai înseamnă că (A) îndeplineşte funcţia de principiu: „«Cunoaşterea logică» avea sens în metoda deductivă când din idei se puteau deduce adevăruri noi"[103]. Dincolo, însă, de „metoda deductivă"[104] are loc o altă situaţie: situaţia constând în identificarea cunoştinţelor intuitive cu principiile. În faţa acestei noi situaţii, Camil Petrescu este constrâns să declare: „Dar *din «principii» nu se deduc cunoştinţe, ci cel mult implicaţii* (s.n.), fiind vorba, propriu-zis, de «recunoştinţe logice»"[105].

Aceste aşa-zise „«recunoştinţe logice»"[106] nu sunt, nicidecum, cunoştinţe logice *noi*. Altfel spus, din „principii"[107] reprezentate prin cunoştinţe logice se deduc implicaţii reprezentate prin „«recunoştinţe logice»"[108]; de la cunoştinţa logică se ajunge (prin deducţie) la *recunoştinţa logică*. Această recunoştinţă logică nu este o nouă cunoştinţă, cunoştinţa discursivă fiind însăşi această recunoştinţă logică.

---

[101] Camil Petrescu, *Doctrina substanţei* (II), Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 216.
[102] *Ibidem*, p. 216.
[103] *Ibidem*, p. 216.
[104] *Ibidem*, p. 216.
[105] *Ibidem*, p. 216.
[106] *Ibidem*, p. 216.
[107] *Ibidem*, p. 216.
[108] *Ibidem*, p. 216.

2.5. „Cunoştinţele matematice"

Am discutat despre cunoştinţele inductive, cunoştinţele discursive, cunoştinţele logice, „recunoştinţe logice"[109], „principii"[110], „implicaţii"[111], precum şi despre raporturi reale sau/şi posibile între acestea. Ar mai fi, totuşi, ceva despre care ar fi util să discutăm: „Ar mai rămâne de discutat *cunoştinţele matematice, adică acele* (s.n.) cunoştinţe în care e vorba de *intuiţii pure, categoriale* (s.n.). rezumând, putem spune: cunoştinţa matematică este intuiţia categorială, adică intuiţia pură.

La întrebarea despre definiţia sau/şi caracterizarea intuiţiei categoriale, pe care am văzut-o în cunoştinţa matematică, răspunsul lui Camil Petrescu este următorul: „Asemenea intuiţie (intuiţia pură sau intuiţia categorială – n.n.) este desigur reală, puritatea ei, însă, are altă semnificaţie decât aceea care i s-a atribuit. Ele (intuiţiile pure sau intuiţiile categoriale – n.n.) sunt intuiţii cu titlul lor de raţionalitate, întrucât sunt prezente conştiinţei. *Ele nu înseamnă un acord cu o realitate exterioară gândirii, cum sunt cunoştinţele reale, ci un acord al gândirii cu ea însăşi* (s.n.)[112]. Camil Petrescu nu ne specifică dacă aici este vorba despre gândirea intelectivă, despre gândirea raţională sau despre gândirea speculativă; el ne lasă pe noi să bănuim despre ce fel de gândire este vorba când ne înştiinţează că intuiţiile categoriale sau pure „[…] înseamnă […] un acord al gândirii cu ea însăşi"[113]. În condiţiile în care nu sunt „[…] în acord cu o realitate exterioară gândirii […]"[114], atunci înseamnă că „Ele (*id est* cunoştinţele matematice încărcate cu intuiţii categoriale sau pure – n.n.) sunt, mai curând, *construcţii* (s.n.) […]"[115]. Fiind ceea ce sunt, adică fiind „construcţii"[116],

[109] Camil Petrescu, *Doctrina substanţei* (II), Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 216.
[110] *Ibidem*, p. 216.
[111] *Ibidem*, p. 216.
[112] *Idem*, p. 217.
[113] *Ibidem*, p. 217.
[114] *Ibidem*, p. 217.
[115] *Ibidem*, p. 217.

„cunoştinţele matematice”[117] „[…] ar trebui (şi este, de fapt, *necesar* – n.n.) să fie prezente conştiinţei ca atare […]”[118]. Materialele de construcţie folosite în realizarea acestor „construcţii”[119] cu totul speciale sunt grupate în „unităţi şi […] esenţe”[120]. De aceea vorbim, cu sens, despre „[…] *construcţii cu unităţi* (s.a.) şi *construcţii cu esenţe* (s.a.)”[121]. În intuiţia pură sunt înălţate construcţii cu unităţi sau construcţii cu esenţe; pot fi înălţate şi construcţii mixte. O asemenea construcţie mixtă poate fi o construcţie cu unităţi [(e.g.), la etajul II] şi o construcţie cu esenţe [(e.g.), la etajul III] ş.a.m.d.

Camil Petrescu dă, aici, un exemplu de relaţie a cunoştinţelor geometrice cu intuiţia pură: „Construcţiile geometrice sunt, în acest sens, *construcţii în intuiţia pură* (s.a.)”[122]. Apoi ridică o îndreptăţită întrebare: „În ce sens poate fi o asemenea construcţie (geometrică – n.n.) o cunoştinţă?” Răspunsul la această **AUTOÎNTREBARE** vine numaidecât: „În măsura în care (respectiva construcţie geometrică – n.n.) e dată într-o judecată sintetică (s.n.), mai exact, în măsura în care cineva le află (pe „construcţiile geometrice, *e.g.* – n.n.) *construite gata* (s.a.) şi *ia cunoştinţă de ele ca atare* (s.a.)”[123]. Nu ne sunt prezentate cazuri speciale în care grupuri de oameni (sau chiar indivizi izolaţi) învaţă să cunoască înălţări de „construcţii cu unităţi”; în schimb, ne este adus la cunoştinţă faptul că „E un caz special în care majoritatea oamenilor învaţă să cunoască (ceea ce înseamnă – n.n.) *construcţiile cu esenţe* (s.n.) (obţinute – n.n.) din munca altora”. Cunoştinţele învăţate în modul arătat mai sus sunt, de fapt, „[…] pseudo-cunoştinţe […] cunoştinţe învăţate orbeşte […]”[124].

---

[116] Camil Petrescu, *Doctrina substanţei* (II), Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 217.
[117] *Ibidem*, p. 216.
[118] *Ibidem*, p. 217.
[119] *Ibidem*, p. 217.
[120] *Ibidem*, p. 217.
[121] *Ibidem*, p. 217.
[122] *Ibidem*, p. 217.
[123] *Ibidem*, p. 217.
[124] *Ibidem*, p. 217.

Straniu este, însă, cazul special în care „[…] se pot învăța orbeşte chiar cunoştinţele reale”[125]. Iată cum explicitează Camil Petrescu un asemenea caz special: „Desigur că atunci când omul «vede» un romb pentru întâia oară, e pentru el o cunoştință, dar nu mai e acelaşi lucru când e un poligon cu o mie de laturi. De ce? Fiindcă *un «poligon cu o mie de laturi» nu i se dă intuitiv* (s.n.), ci (i se dă – n.n.) numai *regula de construcție* (s.a.), pe când în primul caz i s-a dat rombul. *Figurile nu sunt, deci, cunoştințe. În schimb, sunt cunoştințe* (s.n.) *regulile de construcție* (s.a.), căci *activitatea minții, în asemenea împrejurare, este un dat concret* (s.a.)”. Camil Petrescu mai adaugă, aici, un exemplu: „La fel există actul concret al memorării care *face ca fiecare număr să nu constituie o cunoştință* (s.n.), *un spor al cunoaşterii* (s.a.), adică văzut, fireşte, din afară, căci în interior este interminabil. Un om care stă şi numără toată viața nu-şi sporeşte cu nimic cunoştințele. *A cunoaşte însă operațiile matematice înseamnă a* (s.n.) *spori cunoaşterea* (s.a.)”[126].

2.6. Fundamentul biologic al conştiinței individuale

Conştiința individului uman are un fundament biologic, fundament pe care l-a surprins Camil Petrescu şi care face obiectul inclusiv al exegezei lui Anton I. Adămuț: „Conştiința […] individuală e una de *tip biologic* (s.n.) […]”[127]. Fundamentul biologic al conştiinței individului uman este identificat aici, în acest context de idei, cu un tip de conştiință: cu acel „tip biologic”[128] din tipologia conştiințelor. O astfel de conştiință întemeiată biologic – *id est* „Conştiința simplă, individuală […]”[129] – intră în conexiune indirectă, mediată, mijlocită, cu aşa-numita vedere noosică; *noos-ul este mediatorul* dintre un

[125] Camil Petrescu, *Doctrina substanței* (II), Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 217.
[126] *Ibidem,* p. 217.
[127] Anton Adămuț, *Filosofia substanței,* Institutul European, 1997, p. 169.
[128] *Ibidem*, p. 169.
[129] *Ibidem*, p. 169.

asemenea tip de conştiinţă şi ceea ce poartă numele de „vedere noosică interioară”[130]. Acel misterios „noos”[131] – remarcă Anton I. Adămuţ – este mai mult decât mediatorul legăturii inevitabile (necesare) dintre conştiinţa individuală şi aşa-numita „vedere noosică”[132]; el este *puntea de legătură* care conexează „Conştiinţa simplă, individuală […] cu vederea noosică […]”[133]. Din momentul în care este „unită cu vederea noosică chiar prin noos”[134], conştiinţa individului uman suferă o transformare radicală, profundă: transformarea în „vedere noosică interioară”[135]. Nu prin altceva, ci „chiar prin noos”[136] are loc – în viziunea lui Camil Petrescu – miraculoasa metamorfozare a conştiinţei individuale în „vedere noosică interioară”[137]. Prin *participarea noosului* apare, deci, acea „vedere noosică interioară”[138], vedere care *transcende* entităţile pe care le şi uneşte: „Conştiinţa simplă, individuală (şi – n.n.) […] vederea noosică […]”[139].

Din cele explicitate mai sus, conchidem că: acea „vedere noosică interioară”[140] este însuşi *concretul substanţial al spiritului uman,* aşa cum îl înţelege fenomenologul substanţialist Camil Petrescu şi aşa cum îl evaluează filosoful Anton I. Adămuţ în a sa operă *Filosofia substanţei”*.

Substanţialismul fenomenologic de tip camilpetrescian *postulează fundamentul biologic al conştiinţei individuale* şi dezvoltă o critică argumentată la adresa criticismului kantian care postulează fundamentul transcendental al aceleiaşi conştiinţe individuale umane: „Împotriva

---

130 Anton Adămuţ, *Filosofia substanţei,* Institutul European, 1997, p. 169.
131 *Ibidem*, p. 169.
132 *Ibidem*, p. 169.
133 *Ibidem*, p. 169.
134 *Ibidem*, p. 169.
135 *Ibidem*, p. 169.
136 *Ibidem*, p. 169.
137 *Ibidem*, p. 169.
138 *Ibidem*, p. 169.
139 *Ibidem*, p. 169.
140 *Ibidem*, p. 169.

acestei unități transcendentale (a conştiinței tematizate de Kant – n.n.) nu e nevoie, spune Camil Petrescu, «decât de unitatea biologică a eului, dată în conştiința reală […]» (Petrescu, Camil, *Doctrina substanței,* vol. 1, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 189, *apud* Adămuț, Anton I., *Filosofia substanței,* Institutul European, 1997, p. 169)"[141].

Filosofia kantiană suferă de un neajuns istoric: necunoaşterea sensului substanțialismului, necunoaştere care l-a constrâns pe Immanuel Kant „«[…] să improvizeze o conştiință transcendentală, care să dea unitate conştiinței empirice şi, mai ales, să dea unitate sintezei percepțiilor»"[142]. Acea improvizată „«conştiință transcendentală»"[143] kantiană trebuie să fie substituită cu acea substanțială „vedere noosică interioară"[144] pe care o surprinde Anton I. Adămuț în pledoaria substanțialistă a lui Camil Petrescu. Exegeți ai substanțialismului fenomenologic surprind kantianul caracter *fundamental* al unității conştiinței individuale, care este dat de o unitate transcendentală şi nu de o unitate biologică: „Funcția de realizare a unității (conştiinței individului uman – n.n.) e fundamentală în criticismul kantian, unde (Imm. Kant – n.n.) are în vedere transcendentalul, nu biologicul"[145].

2.6.1. *Problema cunoaşterii*

Posibilitatea cunoaşterii şi procesualitatea ei sunt marcate, ambele, de unul şi acelaşi postulat: „Postulatul actului, din care decurge şi (postulatul – n.n.) […] metodei […]"[146]. Altfel spus: acel postulat al actului este prim şi primordial în raport cu acel postulat al

[141] Anton Adămuț, *Filosofia substanței,* Institutul European, 1997, p. 169.
[142] Camil Petrescu, *Doctrina substanței* (II), Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 189.
[143] Anton Adămuț, *Filosofia substanței,* Institutul European, 1997, p. 169.
[144] *Ibidem*, p. 169.
[145] *Ibidem*, p. 169.
[146] *Ibidem*, p. 169.

metodei, acesta din urmă fiind secund şi derivat în raport cu primul postulat. Totodată, „Postulatul actului […] este unul esențial antinomic […]"[147]. Tocmai pentru aceste motive, „Acestui postulat (al actului – n.n.) trebuie să-i urmeze refacerea integrală a ştiinței moderne"[148]. Exercițiul postulatului actului atrage, după sine, o consecință inevitabilă, necesară: reconstituirea întregii ştiințe moderne, reconstituire fără de care este imposibilă însăşi punerea în aplicare a postulatului actului. De ce? Pentru că „Postulatul este o evidență absolută […]"[149]; mai mult decât atât, postulatul nu este o entitate individuală şi contingentă, ci „este (un – n.n.) dat universal şi necesar"[150], asemenea kantienei cunoştințe a apriori. Totodată, postulatul actului – ca orice postulat – este înzestrat cu o virtute constând în faptul că „[…] postulatului un contrar nu i se poate gândi"[151]. *Id est*, corelativa contradictorie a postulatului este neconceptibilă şi inexistentă în realitatea obiectivă sau/şi subiectivă. Există o multitudine de formule pentru entitățile din compunerea actului, formule care sunt relative; dar, există şi o formulă absolută, observă autorul studiului *Filosofia substanței:* „Formula lui absolută este: nici un act nu poate fi act imediat pentru el însuşi"[152]. Acelaşi postulat al actului „[…] este dublu structurat: fizic şi extern mai întâi (mâna nu se poate cuprinde pe ea însăşi), intern apoi («cunoaşterea nu se poate cunoaşte nemijlocit pe sine însăşi»)"[153].

2.6.2. *Actul cunoaşterii şi esența*

Concretul este structurat; el are o *structură bipolară.* La această concluzie ne conduce orice experiență apogetică, întrucât „Orice

[147] Anton Adămuț, *Filosofia substanței,* Institutul European, 1997, p. 169.
[148] *Ibidem*, p. 169.
[149] *Ibidem*, p. 169.
[150] *Ibidem*, p. 169.
[151] *Ibidem*, p. 169.
[152] *Ibidem*, p. 169.
[153] Anton Adămuț, *Filosofia substanței,* Institutul European, 1997, p. 170, *apud* Camil Petrescu, *Doctrina substanței* (II), Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 200.

existență de tip apogetic implică funcționarea a *doi poli în structura concretului* (s.n.) […]"[154]. Dar, acest tip de experiență – *id est* experiența apogetică – mai este înzestrată şi cu alte virtuți. Astfel, „Experiența (apogetică – n.n.) […] deosebeşte ca existând substanțial două axe. Prima este axa pol cunoscător – realitate necesară; a doua este axa subiect – obiect"[155]. Caracter absolut are numai una din cele două axe: „[…] prima axă este dată în mod absolut, pe când a doua este variabilă"[156]. Oricum, *„cele două axe sunt axe polare, […] a doua axă polară (fiind – n.n.) […] axa subiect – obiect*"[157]. Mai observăm aici că acel „pol cunoscător"[158] este însuşi noosul şi că „Noosul este transcendent […]"[159]. Totodată, „noosul" îndeplineşte un rol pasiv față de cunoaştere şi tocmai de aceea „Noosul trebuie activat de subiect […]"[160]. Activarea noosului de către subiect semnifică însăşi subiectivarea noosului. Util este ca această subiectivare (sau dialectizare) a noosului să nu fie săvârşită „[…] prin eul dialectic falsificator"[161]. Dar, nu numai noosul este pasiv în raport cu cunoaşterea, ci însăşi „Realitatea necesară e caracterizată la rândul ei de o pasivitate […]"[162]. Cert este, pentru Camil Petrescu, faptul că „Realitatea este dată ca *pasivă* (s.n.) în cunoaştere în mod absolut […]"[163]. Un exemplu de realitate necesară, pasivă şi indiferentă față de cunoaştere, este însuşi continentul american: „America a aşteptat atât de mult timp ca să fie descoperită şi îi era, ca *realitate necesară* (s.n.), indiferent dacă mai aştepta încă pe

[154] Anton Adămuț, *Filosofia substanței,* Institutul European, 1997, p. 170, *apud* Camil Petrescu*, Doctrina substanței* (II), Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 170.
[155] Anton Adămuț, *Filosofia substanței,* Institutul European, 1997, p. 170.
[156] *Ibidem*, p. 170.
[157] *Ibidem*, p. 170.
[158] *Ibidem*, p. 170.
[159] *Idem,* p. 171.
[160] *Idem,* p. 172.
[161] *Ibidem*, p. 172.
[162] *Ibidem*, p. 172.
[163] *Ibidem*, p. 172.

atâta”[164]. Subiectul (din axa „subiect – obiect”) este activ „În raport cu obiectul prezent (lângă el – n.n.) […]”[165]. Acest subiect activ foloseşte categoriile pentru a-şi „traduce (obiectul – n.n.) în scheme substanțiale”[166].

2.6.3. *Structura realității*

Subiectul nu îşi contemplă, ci îşi traduce obiectul – într-un sistem de scheme substanțiale.

Realitatea este structurată; ea are structură, atât doar că „«structura realității este substanțială»”[167]. Lumea este alcătuită din mai multe părți componente, o asemenea parte componentă fiind „realitatea necesară şi individuația ei – obiectul”[168]. Obiectul, din cuplul subiect – obiect, este deci individuația realității necesare; el este o parte pasivă, însă „Această parte pasivă (nu rămâne pasivă, ci – n.n.) e activată de subiect […]”[169]. Rezultă, de aici, raportul de concordanță (de tipul raportului de identitate) dintre individuația realității necesare şi obiectul din cuplul categorial subiect – *obiect*.

2.6.4. *Esența şi corelatele ei*

Perigeticul se manifestă printr-o formă specifică, formă care este reprezentată ea însăşi printr-o *esență specifică: id est* „esența care nu se degradează”[170]. O astfel de esență nu se degradează, pentru un motiv cât se poate de simplu: „[…] pentru (motivul – n.n.) că ea reprezintă «*punctul de inserție* (s.n.) al subiectului în realitatea necesară […]»”[171].

---

[164] Anton Adămuț, *Filosofia substanței,* Institutul European, 1997, p. 172.
[165] *Ibidem*, p. 172.
[166] *Ibidem*, p. 172.
[167] *Ibidem*, p. 172.
[168] *Idem,* p. 173.
[169] *Ibidem*, p. 173.
[170] *Ibidem*, p. 173.
[171] *Ibidem*, p. 173, *apud* Petrescu, Camil, *Doctrina substanței* (II), Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 217.

Rezultă că esența de un anumit tip – *id est* „esența care nu se degradează”[172] – are cel puțin două corelate: (1) „forma perigeticului”[173] şi (2) entitatea care „reprezintă «punctul de inserție al subiectului în realitatea necesară […]»”[174].

2.6.5. *Puterea noosului*

Noosul este puternic, dar el nu are o putere nelimitată sau absolută; dimpotrivă, „Noosul, deşi transcendent, nu este şi atotputernic, şi limita lui e dată de necesitate prin impunerea categoriilor”[175]. Necesitatea pune stavilă aspirației noosului la atotputernicie; mai exact, *realitatea necesară* funcționează ca o barieră insurmontabilă în calea asaltului continuu al noosului. Cu toată această rezistență pe care o întâmpină din partea necesității, „[…] noosul se eliberează şi […] eliberează în decursul istoriei […] totalitatea concretă”[176]. Autoeliberatul noos îşi asumă şi rolul de eliberator al întregii realități concrete, însă nu instantaneu, ci de-a lungul istoriei universale a omenirii. Însăşi autoeliberarea noosului este graduală: mai întâi, „Necesitatea impune noosului obligația de a se elibera *substanțial* (s.n.) în individuație […]”[177] şi noosul îşi îndeplineşte această obligație; apoi, noosul săvârşeşte „Actul de a cunoaşte concretul (reductibil şi redus la – n.n.) […] relația care se stabileşte între noos şi necesitate”[178].

2.6.6. *Noosul şi realitatea*

Realitatea apare ca o entitate *creată* de noosul autoeliberat şi eliberat: „Realitatea, în consecință, *în mod aparent* (s.n.) este o creație

---

[172] Anton Adămuț, *Filosofia substanței,* Institutul European, 1997, p. 173.
[173] *Ibidem*, p. 173.
[174] Camil, Petrescu, *Doctrina substanței* (II), Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 217., *apud* Anton Adămuț, *Filosofia substanței,* Institutul European, 1997, p. 173.
[175] Anton Adămuț, *Filosofia substanței,* Institutul European, 1997, p. 173.
[176] *Ibidem*, p. 173.
[177] *Ibidem*, p. 173.
[178] *Ibidem*, p. 173.

prin eliberare a noosului […]"[179]. De unde provine această aparență? Răspuns: „[…] aparența vine din transcendența polului cunoscător"[180]. Aparența că realitatea este creată de noos este suprimată de evidența faptului: „În fapt realitatea nu urmează, ca să-şi devină existență, legea noosului ci legea necesității care impune legea ei noosului"[181]. *Id est,* realitatea nu se supune legii noosului, ci se supune legii necesității, tot aşa cum însuşi noosul se supune legii necesității.

2.6.7. „*Ideen*" ca obiect al studiului „*Filosofia substanței*"

Dacă studiem „Ideen", găsim „şi locul de unde preia Camil Petrescu faimosul postulat al actului"[182], acest loc fiind „capitolul III («Regiunea conştiinței pure») din secțiunea II"[183]. În acel loc din „Ideen", Edmund Husserl susține că intenționalul spirit uman este orientat „înspre reducție şi constituire"[184]. Tot în acel loc, „Termenii puşi în ecuație de Husserl sunt: teza naturală a lumii, reducerea tezei şi constituirea"[185]. Totodată, suntem întâmpinați de un sever avertisment husserlian, avertisment pe care îl putem rezuma în următoarea formulă: „Este o iluzie […] să credem că putem defini atitudinea naturală din chiar interiorul acestei atitudini pentru a o putea depăşi apoi"[186].

Săvârşind – şi desăvârşind – un exercițiu analitic riguros ştiințific asupra reducției fenomenologice şi asupra constituirii husserliene, ajungem la concluzia că: „Reducția revelează teza lumii, iar constituirea pozitivează reducția"[187]; *id est,* reducția este pozitivată de constituire şi teza lumii este revelată de reducția astfel pozitivată.

---

[179] Anton Adămuț, *Filosofia substanței,* Institutul European, 1997, p. 173.
[180] *Ibidem*, p. 173.
[181] *Ibidem*, p. 173.
[182] *Idem*, p. 182.
[183] *Ibidem*, p. 182.
[184] *Ibidem*, p. 182.
[185] *Ibidem*, p. 182.
[186] *Ibidem*, p. 182.
[187] *Ibidem*, p. 182.

Sus arătatul capitol (din „Ideen") este remarcabil şi din alt punct de vedere: „[…] în acest capitol *apare, pentru prima dată, în fenomenologie* (s.n.), afirmaţia lui Husserl că percepţia (cum, la fel, susţine substanţialismul) *prescrie sensul lucrurilor* (s.n.)"[188]. Susmenţionata afirmaţie husserliană despre percepţie şi aptitudinea ei de a „prescrie sensul lucrurilor"[189] este reiterată şi argumentată „mai ales în paragraful 55 («nici o realitate nu există fără o *donare de sens* (s.a.)»)"[190]. Fiecare lucru care a dobândit un sens prescris de o percepţie devine o unitate reală, *id est* o unitate de sens, aşa încât „*toate unităţile reale sunt unităţi de sens* (s.a.)"[191]. Adevărul (fenomenologic, dar şi substanţialist) este că: fiecare unitate de sens presupune o percepţie şi, implicit, „o *conştiinţă donatoare de sens* (s.a.) (sinngebendes)"[192]; întrucât, nu există (şi nu poate exista) percepţie donatoare de sens în afara unei conştiinţe donatoare de sens.

2.6.8. *Între eul biologic şi eul pur*

Demersul fenomenologic husserlian a străbătut un *drum fără întoarcere*: a plecat de la conştiinţa biologică a individului uman concret, s-a înălţat (prin reducţie) la conştiinţa pură şi s-a cantonat în aceasta, stârnind o necruţătoare critică din partea lui Camil Petrescu: „[…] Camil Petrescu reproşează lui Husserl nu numai de ce nu se reîntoarce de unde a plecat, ci chiar de ce a plecat de acolo (de la conştiinţa biologică – n.n.)!"[193]. Contrar aparenţelor înşelătoare, „Conştiinţa biologică (supraestimată de Camil Petrescu – n.n.) nu legitimează constituirea (postulată de Edmund Husserl – n.n.) şi nu legitimează nici reproşul (camilpetrescian – n.n.) făcut

[188] Anton Adămuţ, *Filosofia substanţei,* Institutul European, 1997, p. 182.
[189] *Ibidem*, p. 182.
[190] *Ibidem*, p. 182.
[191] *Ibidem*, p. 182.
[192] *Ibidem*, p. 182.
[193] *Ibidem*, p. 183.

fenomenologiei”[194]. Vedem, mai sus, ce anume *nu face* („nu legitimează”[195]), surprinzătoarea conştiinţă biologică. Să vedem, în schimb, mai jos, ce anume face conştiinţa biologică. Astfel, aflăm că „eul biologic”[196] (*id est,* conştiinţa biologică”[197]) face o delimitare conceptuală a intuiţiei, face o definire a acesteia şi vede în ea „echivalentul instinctului animalic”[198]. Pe de altă parte, „Eul biologic nu poate vedea transcendental […]”[199] şi nici nu vede transcendental. Fenomenologia husserliană semnalase această neputinţă a eului biologic şi instituise – în replică la ea – „o discrepanţă între eu şi lume”[200], iar această „discrepanţă” este un bine venit „[…] pliu prin care ţîşneşte eul transcendental”[201].

Cele explicitate mai sus ne trimit gândul la o triplă cheie husserliană: „Avem la Husserl eul transcendental (cheia constituirii), constituirea (cheia reducţiei) şi reducţia (cheia lumii)”[202]. Fiecare cheie din sistemul celor trei chei inventate de Husserl deschide, pe rând, câte una din următoarele porţi ferecate: (1) poarta lumii, (2) poarta reducţiei şi (3) poarta constituirii.

Ordinea deschiderilor este – credem – cea numerotată de noi, de la (1) la (3), şi nu cea prezentată în fragmentul pe care l-am citat (mai sus) din *Filosofia substanţei* a lui Anton I. Adămuţ. În schimb, achiesăm la concluzia pe care o desprinde filosoful Anton I. Adămuţ din analiza comparativă a funcţiilor contrare pe care le îndeplinesc reducţiile în fenomenologia husserliană şi, respectiv, în substanţialismul camilpetrescian de sorginte fenomenologică: „Reducţia (husserliană – n.n.) este un act liber care eliberează de iluzia lumească.

---

[194] Anton Adămuţ, *Filosofia substanţei,* Institutul European, 1997, p. 183.
[195] *Ibidem*, p. 183.
[196] *Ibidem*, p. 183.
[197] *Ibidem*, p. 183.
[198] *Ibidem*, p. 183.
[199] *Ibidem*, p. 183.
[200] *Ibidem*, p. 183.
[201] *Ibidem*, p. 183.
[202] *Ibidem*, p. 183.

Reducția (la Edmund Husserl – n.n.), prin gestul ei liber, ne creează senzația că pierdem lumea pe care, în realitate, o câştigăm. La Camil Petrescu lucrurile stau exact pe dos: câştig iluzia realității pentru a […] pierde, cu necesitate, realitatea […]"[203].

2.6.9. *Adâncimea fenomenologică substanțială a obiectizării*

Exegetul Anton I. Adămuț reiterează şi adânceşte analiza obiectizării, plecând de la concluzia că: „Obiectizarea (la Camil Petrescu – n.n.) este deci «problema funcțională» la Husserl, (adică este – n.n.) constituirea"[204]. Constatăm că: (1) obiectizarea din contextul substanțialismului lui Camil Petrescu este reflexul fenomenologic sau *reproducția fenomenologică (în mediul amniotic substanțialist)* a constituirii husserliene; (2) există izomorfisme structurale sau/şi morfo-funcționale între obiectizarea concepută de Camil Petrescu şi constituirea concepută de Edmund Husserl.

Constituirea îndeplineşte multiple şi importante funcții, chiar mai importante decât funcțiile pe care le îndeplineşte obiectizarea: „În fenomenologie constituirea împlineşte pozitiv ascetismul reducției şi formează «obiecivitățile de conştiință» sau sintezele unificatoare ale diversului"[205]. Dar, în pofida acestor benefice funcții ale constituirii, „Camil Petrescu ține să se desolidarizeze de constituire, fără însă a argumenta (această desolidarizare – n.n.) [...]"[206]. Remarcăm, totodată, un fenomen greu de explicat din perspectiva substanțialismului: constituirea poate lipsi pe axa cunoaşterii, „[...] dar pe axa cunoaşterii obiectivarea nu poate lipsi"[207]. Şi nici nu lipseşte – ***conchidem*** noi. Nu numai că nu lipseşte, dar „[...] ea (obiectizarea – n.n.) este realizată în manieră strict fenomenologică, dincolo de «răsturnarea fundamentală

[203] Anton Adămuț, *Filosofia substanței,* Institutul European, 1997, p. 184.
[204] *Ibidem*, p. 184.
[205] *Ibidem*, p. 184.
[206] *Ibidem*, p. 184.
[207] *Ibidem*, p. 184.

a fenomenologiei pure»"[208]. Încă un fapt mai este de remarcat: faptul „[...] că «răsturnarea» camilpetresciană poate fi la rândul ei răsturnată prin distincţia husserliană dintre «trăitul însuşi» şi «eul pur»"[209].

Până aici am schiţat o definiţie a obiectizării, dar obiectizarea necesită o definire mai riguroasă. Ajungem, astfel, la înţelegerea obiectizării ca apropiere progresivă a subiectului cunoscător de obiectul cunoaşterii; iar, această apropiere este realizată nu prin orice tip de gândire ci numai prin ceea ce poartă numele de gândire concretă: „Apropierea (subiectului – n.n.) de obiect (este – n.n.) [...] obiectizarea [...]"[210]. În nici un caz, această apropiere nu se poate realiza „printr-o gândire neadecvată"[211]. Dimpotrivă, respectiva apropiere – *id est* obiectizarea – se poate realiza numai printr-o gândire adecvată, iar gândirea adecvată este numai gândirea concretă, *id est* gândirea care „[...] întregeşte obiectul real"[212].

Pentru o mai bună înţelegere a explicitării formulate mai sus, citäm, mai jos, cvasitotalitatea frazei analizate mai sus: „Apropierea de obiect (obictizarea) se realizează nu printr-o gândire neadecvată [...] ci prin gândirea concretă [...] (care – n.n.) întregeşte obiectul real"[213]. Dezvoltând cunoaşterea substanţială a obiectizării, „remarcäm că obiectizarea [...] o putem numi o anume «intrare» a subiectului în lucru (sau, mai exact, în obiect – n.n.)"[214]. Pe scurt: obiectizarea este intrarea specială a subiectului în obiect. Obiectizarea este atât de importantă în aparatul conceptual al substanţialismului fenomenologic de sorginte camilpetresciană, încât, de pildă, noi nu putem înţelege semnificaţia obiectivării fără să ne raportäm la semnificaţia

[208] Anton Adämuţ, *Filosofia substanţei,* Institutul European, 1997, p. 184.
[209] *Idem,* pp. 184-185.
[210] *Ibidem*, p. 185.
[211] *Ibidem*, p. 185.
[212] *Ibidem*, p. 185.
[213] *Ibidem*, p. 185.
[214] *Ibidem*, p. 185.

obiectizării: „[...] obiectizarea [...] este esențială celei de a patra categorii – obiectivarea”[215]. Obiectizarea este posibilă şi realizabilă, dar ea poate fi realizată numai cu anumite instrumente: „instrumentele obiectizării”[216]. Nu sunt multe instrumente cu ajutorul cărora se realizează obiectizarea, numărul lor fiind reductibil la cifra patru: „Cât priveşte instrumentele obiectizării, acestea sunt: *memoria* (s.a.) (pe linie devolutivă), *creierul* (s.a.) (dublat de centre de imagini organice [...]), *gândirea* (s.a.) (prin memorie) şi *conştiința* (s.a.) (care este cunoaşterea noosică a memoriei)”[217].

2.6.10. *Semnificația noosică şi corelatele ei*

La finalul inferențelor logice succedate mai sus se configurează o ipoteză nouă: expresia metamorfozată în tendință de obiectivare „Este [...] o tendință de semnificare [...] noosică [...]”[218]. Semnificarea „noosică” este „mult mai rafinată”[219] decât orice tip de semnificare şi (oricum)ea se diferențiază „[...] de semnificarea din subiectivitate, care nu era expresie ci expresiune (gest, exclamație)”[220]. Semnificația (orice semnificație) tinde să se transforme într-o *semnificație concretă*. Dar, în drumul ei spre „semnificația concretă”[221], semnificația este supusă la o constrângere: „Semnificația trebuie să treacă prin semnificația de expresiune, prin cea convențională, pentru a ajunge la semnificația concretă”[222].

Se configurează aici, din perspectiva substanțialismului, o *tipologie triadică a semnificației* care cuprinde „semnificația concretă”, „semnificația de expresiune” şi „semnificația convențională”,

---

[215] Anton Adămuț, *Filosofia substanței,* Institutul European, 1997, p. 185.
[216] *Ibidem*, p. 185.
[217] *Ibidem*, p. 185.
[218] *Ibidem*, p. 185.
[219] *Ibidem*, p. 185.
[220] *Idem,* pp. 185-186.
[221] *Idem,* p. 186.
[222] *Ibidem*, p. 186.

ultimele două tipuri de semnificaţie stabilind între ele un raport de identitate. „Semnificaţia convenţională" nu „este dată noosic", ci „este doar orientată noosic" şi tocmai de aceea, ea „[...] reprezintă un asemenea transfer (noosic – n.n.)"[223]. Cu alte cuvinte, „semnificaţia convenţională" este doar un *transfer noosic de semnificaţie,* tocmai pentru motivul că nefiind dată noosic, ea „este doar orientată noosic"[224]. „Semnificaţia convenţională" nu este o semnificaţie propriu-zisă, ci este doar o *trecere,* o *tranziţie* a semnificaţiei la „semnificaţia concretă"; mai exact, ea este o *punte de legătură* între semnificaţia reală (obiectivă sau subiectivă) şi „semnificaţia concretă".

Pe scurt: „semnificaţia convenţională" este „transfer noosic", în timp ce „semnificaţia concretă" nu este un astfel de transfer, *id est* „nu este transfer noosic"[225].

2.6.11. *Cuvântul*

Dezvoltând analiza semnificaţiei convenţionale şi a relaţiilor în care este ea implicată, constatăm faptul că „Forma convenţională clasică (a semnificaţiei – n.n.) este *cuvântul* (s.a.)"[226]. Cuvântul este înzestrat cu o aptitudine remarcabilă: aptitudinea de a avea sens, aşa cum rezultă şi din expresia propoziţională „Cuvântul are un sens, o identitate de sens [...]"[227].

Cuvântul este instrumentul de lucru al obiectivării: „Expresia este esenţa obiectivării iar cuvântul, instrumentul ei"[228]. Reiterăm că esenţa obiectivării este cuvântul şi precizăm că, de fapt, cuvântul este esenţa cea mai profundă a obiectivării interpretate substanţialist fenomenologic. Adâncind analiza raportului obiectivării cu expresia,

---

[223] Anton Adămuţ, *Filosofia substanţei,* Institutul European, 1997, p. 186.
[224] *Ibidem*, p. 186.
[225] *Ibidem*, p. 186.
[226] *Ibidem*, p. 186.
[227] *Ibidem*, p. 186.
[228] *Ibidem*, p. 186.

constatăm că „Obiectivarea este ieşirea sin subiectivitate prin expresie [...]. este *depăşirea subiectivităţii în substanţă* (s.n.), sau dorinţa împlinită a eului”[229]. Să reţinem şi înţelegerea obiectivării ca împlinire a dorinţei eului. Obiectivarea (orice obiectivare) este numai „dorinţa împlinită a eului”[230], aşa cum am arătat şi în extinsul citat dat mai sus.

2.6.12. *Obiectivarea şi evidenţa*

Există o relaţie nemijlocită între obiectivare şi evidenţă. Mai exact, obiectivarea intră într-o conexiune necesară cu un anumit tip de evidenţă (cea fenomenologică): „În obiectivare realizăm, propriu-zis, *evidenţa fenomenologică* (s.n.), sau prezenţa substanţială care unifică interiorul cu exteriorul [...]”[231]. Privită din punctul de vedere al substanţialismului fenomenologic, „evidenţa fenomenologică”[232] apare ca prezenţă substanţială şi unificatoare a experienţei interne (*id est* a conştiinţei individuale) cu experienţa externă. Tocmai de aceea, adeptul substanţialismului fenomenologic de sorginte camilpetresciană poate opta – fără probleme – pentru una din următoarele două alternative echivalente: „evidenţa fenomenologică, sau prezenţa substanţială”[233].

Analizând substanţial un paragraf fenomenologic husserlian şi sintetizându-l apoi, autorul studiului *Filosofia substanţei* explicitează: „[...] în paragraful 107 din „Logică formală şi logică transcendentală”, Husserl, după ce analizează evidenţa experienţei sensibile (sau evidenţa externă), cea internă, datul *hyletic* (s.a.) şi evidenţa datului temporal imanent, vorbind de evidenţă ca formă structurală apriorică a conştiinţei susţine, nu întâia oară, că teoria tradiţională a cunoaşterii şi psihologia tradiţională consideră *evidenţa ca un datum*

[229] Anton Adămuţ, *Filosofia substanţei,* Institutul European, 1997, p. 186.
[230] *Ibidem*, p. 186.
[231] *Idem*, p. 187.
[232] *Ibidem*, p. 187.
[233] *Ibidem*, p. 187.

special singular (s.a.) care intră în contextura unei interiorităţi psihice după o legitate empirică oarecare, inductivă sau cauzală. Dimpotrivă, *viaţa unei conştiinţe* (s.a.), graţie sferei temporale imanente, nu poate exista fără evidenţă şi fără flux al experienţei externe"[234].

Parafrazarea substanţială a sus menţionatului paragraf husserlian se constituie şi ca o fecundă sursă de configurare a husserlienei tipologii a evidenţei, tipologie care conexează nu mai puţin de cinci tipuri de evidenţă. Aşa se prezintă obiectivarea şi evidenţa la Edmund Husserl – conchide Anton I. Adămuţ –, însă, la Camil Petrescu, „Rămâne esenţial faptul că ortologia gândirii concrete urmăreşte modalităţile de obiectivare ale concretului prin structura comparativă (înţeleasă – n.n.) ca mijloc de obiectivare"[235].

2.6.13. *Substanţa noosică*

Substanţa noosică este un fel de substrat pasiv al tuturor formaţiunilor în care se diferenţiază noosul prin individuaţie. Individuaţia îşi exercită acţiunea dezintegratoare asupra noosului pe care îl diferenţiază în formaţiuni relativ autonome. Substratul pasiv al tuturor acestor formaţiuni noosice relativ autonome este un fel de substanţă: substanţa noosică, aşa cum am mai văzut încă din prima frază a prezentului paragraf (a paragrafului „Substanţa noosică"). Observăm că există o uşoară analogie între substanţa noosică de concepţie camilpetresciană şi materia de concepţie aristotelică, *id est* materia prin care Aristotel înţelegea substratul pasiv al tuturor lucrurilor. Noosul este o entitate obiectivă şi impersonală: dar, el „se diferenţiază prin individuaţie, subiectivizându-se"[236]. Din entitatea obiectivă unică şi impersonală, noosul devine, prin individuaţie, o

[234] Anton I. Adămuţ, *Filosofia substanţei,* Institutul European, 1997, p. 187 *apud* Husserl, Edmund, *Logique formelle et logique transcendantale,* P.U.F., Paris, 1965, p. 383.
[235] Anton I. Adămuţ, *Filosofia substanţei,* Institutul European, 1997, p. 187.
[236] *Ibidem*, p. 187.

entitate subiectivă multiplă şi personalizată în entităţi individuale distincte şi relativ independente unele de altele, chiar dacă toate aceste individualităţi provin dintr-un trunchi comun reprezentat prin *noosul istoric.* Apoi, în individualitatea noosică (în fiecare individualitate noosică) „apare gândirea concretă"[237]. Din momentul în care apare gândirea concretă este inversat sensul mişcării devolutive a noosului. Noosul execută, deci, o mişcare care este „mişcarea devolutivă"[238] şi, de fapt, „Mişcarea devolutivă este mişcarea noosului care se diferenţiază prin individuaţie […]"[239], cum am mai arătat mai sus. Problema este că „mişcarea noosului"[240] îşi schimbă sensul (şi-l inversează) chiar „din momentul în care apare gândirea concretă"[241]. Sensul contrar sensului mişcării noosului creează o dificultate aparent insurmontabilă: problema eliberării noosice şi a sensului acestui tip de eliberare. O asemenea problemă a eliberării noosice şi a sensului acestui tip de eliberare necesită o soluţie viabilă şi de extremă urgenţă, întrucât „Sensul eliberării noosice dă direcţia istoriei […]"[242], iar *istoria nu trebuie să fie nicicând în derivă.* Direcţia istoriei este orientată în sensul eliberării noosice a omenirii de sub constrângerile realităţii necesare, am putea conchide împreună cu adepţi notorii ai substanţialismului fenomenologic.

Observăm că: la început, „Sensul eliberării noosice […] nu este decât intenţionalitate […]"[243], *id est* orientare a noosului spre ceva anume. În această iniţială calitate de intenţionalitate, „Sensul eliberării noosice […] nu este decât […] prezenţă pasivă […]"[244]. Numai că această „prezenţă pasivă" nu este şi oarbă, ci, dimpotrivă, ea este

[237] Anton I. Adămuţ, *Filosofia substanţei,* Institutul European, 1997, p. 187.
[238] *Ibidem*, p. 187.
[239] *Ibidem*, p. 187.
[240] *Ibidem*, p. 187.
[241] *Ibidem*, p. 187.
[242] *Ibidem*, p. 187.
[243] *Idem,* p. 189.
[244] *Idem,* pp. 187-188.

vigilentă; este atentă la maximum şi „«[…] stă la pândă pentru a profita (la maximum – n.n.) de ocaziile de eliberare oferite de desfăşurarea mecanică a energiei primare»"[245]. Suntem în deplin acord cu afirmaţia că „Substanţa noosică nu este Spiritul Absolut hegelian […]"[246], *id est* nu este spiritul universal sau ideea absolută din sistemul filosofiei lui Hegel. Ştim, acum, *ce nu este* substanţa noosică; dar, pe noi ne interesează *ce este* substanţa noosică în aparatul conceptual al sistemelor marilor filosofi din istoria universală a culturii spirituale şi aflăm că aceasta „este mai degrabă conştiinţa generică de tip kantian"[247]. Fiind analogă kantienei conştiinţei generice, substanţa noosică este infinită şi acompaniază numai reprezentările eului; ea, substanţa noosică, „[…] nu sfârşeşte niciodată, ci numai însoţeşte reprezentările mele"[248].

Se mai impune o remarcă asupra noosului care a suferit efectele diferenţierii prin individuaţie: din momentul apariţiei gândirii concrete, la noosul individualizat, personalizat şi subiectivizat, începe „[…] acţiunea de obiectizare, apoi de obiectivare în substanţă"[249]; această dublă acţiune („de obiectizare" şi, respectiv, „de obiectivare în substanţă") are, oricum, un sens contrar sensului mişcării devolutive a noosului. Cu alte cuvinte, subiectivizarea încheiată a noosului este urmată necesarmente de contrariul subiectivizării, contrariu care este reprezentat de unitatea dintre obiectizarea subiectului în obiectul său şi obiectivarea în substanţă a subiectivităţii eului biologic.

2.6.14. *„Eul şi lumea* (s.a.)"[250]

Paragraful C. „Eul şi lumea" (de la p. 58 la p. 60) suscită un interes cognitiv aparte şi ne incită la reflecţie repetată. De ce? Pentru că

---

[245] Anton I. Adămuţ, *Filosofia substanţei,* Institutul European, 1997, p. 188.
[246] *Ibidem*, p. 188.
[247] *Ibidem*, p. 188.
[248] *Ibidem*, p. 188.
[249] *Ibidem*, p. 188.
[250] *Ibidem*, p. 58.

respectivul paragraf se manifestă ca o critică a criticismului şi ca pledoarie pentru ontologie, sub rezerva presupunerii ontologicului „în orice teorie a cunoştinţei”[251]. Adevărul incontestabil este faptul că „În fond de la el (de la ontologic – n.n.) se pleacă […]”[252] în orice gnoseologie, ***conchide*** filosoful Anton I. Adămuţ. Este elogiat aici antilogicismul camilpetrescian, antilogicism care îşi produce efectele reprezentate prin reabilitarea şi revigorarea ontologiei: „Secolul al XX-lea revine, aproape brutal, la dimensiunea ontologicului. Ontologicul este afirmat într-atît încât N. Hartmann susţine că dacă o gîndire teoretică nu este ontologică ar fi deopotrivă *absurdă şi nulă* (s.n.).”[253].

Este util să subliniem faptul că „Eşecul postkantianismelor se datorează, după Camil Petrescu, logicismului şi dialecticii, iar *recursul la ontologie este chiar o consecinţă a antilogicismului camilpetrescian* (s.n.)”[254]. Iată şi argumentul forte al antilogicismului camilpetrescian, aşa cum ne este el redat în *Filosofia substanţei*: „Realul […] nu poate fi dedus dintr-o construcţie logică, fie ea de tip clasic (cartezian sau hegelian), fie ea modernă [inclusiv *schema husserliană* (s.n.)]”[255].

3. RELAŢIA HUSSERLIANĂ CUNOAŞTERE - ADEVĂR

3.1. Procesul cognitiv şi trăirea adevărului

Pe Edmund Husserl îl interesează – în cel mai înalt grad – „diferenţa dintre *real* (s.a.) şi *ideal* (s.a.)”[256], în sfera gnoseologiei şi, mai cu seamă, în sfera epistemologiei. Mai exact, pe Edmund Husserl îl interesează, *la respectiva diferenţă,* să înţeleagă „corect esenţa sa epistemologică”[257]. Prin ceea ce am explicitat mai sus, am realizat o

[251] Anton I. Adămuţ, *Filosofia substanţei,* Institutul European, 1997, p. 59.
[252] *Ibidem*, p. 59.
[253] *Ibidem*, p. 59.
[254] *Ibidem*, p. 59.
[255] *Ibidem*, p. 59.
[256] Edmund Husserl, *Idei pentru o filosofie fenomenologică şi pentru o fenomenologie pură*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2011, p. 266.
[257] *Ibidem*, p. 266.

separare „între «teoria reală (a evidenței – n.n.) şi teoria ideală a evidenței»”[258], separare a cărei înțelegeri corecte „presupune concepte corecte de *evidență* (s.a.) şi *adevăr* (s.a.)”[259]. Conceptul *corect* „de evidență”[260] este acel concept ce exclude înțelegerea evidenței ca „*sentiment contingent* (s.n.) care însoțeşte anumite judecăți (emise de – n.n.) […] orice om normal şi care se află în circumstanțe normale de judecare”[261]. Chiar dacă – să zicem – este vorba aici despre un „sentiment special”[262], ne putem pune întrebarea despre entitatea pe care „se întemeiază autoritatea acestui sentiment special”[263].

Empirismul a înțeles greşit raportul „dintre adevăr şi evidență”[264] exact din cauza faptului că el înțelesese (anterior) „greşit raportul dintre ideal şi real în gândire”[265]. Să facem (acum) un exercițiu de imaginație asupra raportului „dintre conținuturile senzoriale şi sentimentele legate de acestea”[266]. Apoi, să urmărim rezultatul respectivului exercițiu. Constatăm că „Lucrurile nu stau nici pe departe aşa cum obişnuim să ne imaginăm raportul dintre conținuturile senzoriale şi sentimentele […]”[267] pe care le provoacă respectivele conținuturi senzoriale. De exemplu, „[…] două persoane au aceleaşi senzații, dar le simt în mod diferit”[268]. În această situație concretă conchidem că „Mai degrabă, evidența nu este nimic altceva decât «trăirea» adevărului”[269]. În felul acesta, am formulat o succintă definiție a evidenței în funcție de *termenul de adevăr* şi în funcție de *termenul de trăire.*

---

[258] Edmund Husserl, *Idei pentru o filosofie fenomenologică şi pentru o fenomenologie pură*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2011, p. 267.
[259] *Ibidem*, p. 267.
[260] *Ibidem*, p. 267.
[261] *Ibidem*, p. 267.
[262] *Idem*, p. 268.
[263] *Ibidem*, p. 268.
[264] *Ibidem*, p. 268.
[265] *Ibidem*, p. 268.
[266] *Idem*, p. 269.
[267] *Ibidem*, p. 269.
[268] *Ibidem*, p. 269.
[269] *Ibidem*, p. 269.

David Hume este prețuit de Edmund Husserl şi pentru faptul că el „[…] a vorbit […] despre «un tip de armonie prestabilită între cursul naturii şi succesiunea ideilor noastre» [...]”[270]. Este posibil ca (în viziunea lui Husserl) să nu aibă un caracter *necesar* conexiunea adevărului cu „trăirea adevărului”[271], deoarece acesta vorbeşte doar despre „conexiunea esențială generală dintre trăirea adevărului şi adevăr”[272].

3.2. Cunoaştere şi interes, la Husserl şi Habermas

Relația dintre cunoaştere şi interes este interpretată de gânditorul Habermas, inclusiv în studiul „Cunoaştere şi comunicare”, în care dezvoltă analiza raporturilor dintre pragmatism şi filosofia fenomenologică a lui Edmund Husserl. „În semestrul de vară al anului 1802, la Jena, Schelling a ținut un curs despre metoda studiului universitar. În limbajul idealismului german, el relua emfatic acel concept de teorie care a determinat tradiția marii filosofii de la origini «*Teama de speculație*» (s.n.) şi pretenția de a lasă de o parte orice teorie pentru a nu te ocupa decât de practică, aduce după sine, cu necesitate, aceeaşi platitudine în domeniul acțiunii ca şi în cel al cunoaşterii. Studierea unei filosofii riguros teoretice ne familiarizează în modul cel mai direct cu lumea ideilor şi numai ideile sunt acelea care conferă acțiunii (practice – n.n.) energie şi semnificație morală». Numai acea cunoaştere poate să ne orienteze cu adevărat în acțiunea care s-a desprins de simple (s.n.) interese şi s-a întors spre idei. Altfel spus, o cunoaştere care a adoptat perspectiva teoretică.”[273].

Filosoful Jürgen Habermas explicitează originile religioase şi unele sensuri ale termenului de teorie: „Cuvântul teorie are origini

---

[270] Edmund Husserl, *Idei pentru o filosofie fenomenologică şi pentru o fenomenologie pură*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2011, p. 277.
[271] *Ibidem*, p. 271.
[272] *Ibidem*, p. 271.
[273] Jürgen Habermas, *Cunoaştere şi comunicare*, Bucureşti, Editura Politică, 1983, p. 121.

religioase: Theoras era numele reprezentantului trimis la Jocurile publice de către cetăţile greceşti. În *theoria* (s.a.), adică privind, aceasta din urma se înstrăina în evenimentul sacral. În limbajul filosofic, *theoria* (s.a.) a fost transpusă in contemplarea cosmosului. Ca şi viziune (Anschauung) asupra cosmosului, teoria presupune deja delimitarea dintre fiinţă şi timp, care fondează, cu poemul lui Parmenide, antologia şi reapare în *Timaios*-ul (s.a.) lui Platon. Ea rezerva *logos*-ului (s.a.) o existenta debarasată de orice incertitudine şi de orice schimbare şi abandonează *doxei* (s.a.) imperiul a tot ceea ce este trecător. Iar când priveşte ordinea nemuritoare, filosoful nu poate să se nu pună de acord cu măsura cosmosului şi să nu o reproducă în şine. El realizează în şine reprezentarea proporţiilor pe care le vede în schimbările naturii, ca şi in secvenţele armonioase ale muzicii; el se formează prin mimesis. Prin intermediul acestui acord al sufletului cu mişcarea ordonata a cosmosului, teoria trece astfel în practica vieţii. Teoria imprimă forma sa vieţii, ea se reflectă în *ethos* (s.a.), adică în atitudinea celui care se supune ordinii sale."[274].

Amplul citat de mai sus ne prezintă succint dinamica, în timp, a semnificaţiei conceptului de teorie, de la originile sale (din antichitatea greacă) şi până în secolul al XX-lea. „Acest concept al teoriei şi cel al unei vieţi consacrate teoriei au dominat filosofia de la originile ei (religioase – n.n.)"[275] şi până la Max Horkheimer, care „a consacrat unul din studiile sale cele mai importante problemei deosebirii dintre teorie în sensul acestei tradiţii şi teoria în sensul de critica Jürgen Habermas, *Cunoaştere şi comunicare*, Bucureşti, Editura Politică, 1983"[276]. Tema înţelegerii teoriei în calitatea ei de critica a fost reluată, apoi, de către Jürgen Habermas: „Pornesc de la o lucrare a lui Husserl care a apărut cam în acelaşi timp (cu studiul elaborat de

[274] Jürgen Habermas, *Cunoaştere şi comunicare*, Bucureşti, Editura Politică, 1983, p. 122.
[275] *Ibidem*, p. 122.
[276] *Ibidem*, p. 122.

Max Horkheimer – n.n.). Husserl se lasă condus atunci de acel concept al teoriei căruia Horkheimer tocmai îi opunea o alternativă critică. Husserl tratează nu crize in sânul ştiinţei, ci criza acestora ca ştiinţe: caci «aceasta ştiinţa nu are nimic să ne spună în starea de restrişte în care trăim»"[277].

Jürgen Habermas constata un fapt de maximă importanţă pentru evoluţia conceptului de teorie: începând cu prima jumătate a secolului al XX-lea, are loc o decentrare a conceptului de teorie de pe sensul ei tradiţional pe sensul ei modern (de critică). Husserl – conchide Habermas – nu face excepţie de la regulă şi „[…] ca mai toţi filosofii dinaintea lui Husserl pleacă fără ezitare in analiza sa critică de la o idee a cunoaşterii care lasă intactă relaţia afirmată de Platon dintre *teoria pură* (s.n.) şi practica vieţii."[278]. Conţinutul cognitiv al teoriilor este departe de a crea cultura ştiinţifică – observa Habermas; altceva este de natură să favorizeze (şi chiar să producă) o cultură întemeiată ştiinţific şi acest „altceva" este „un habitus" specific teoreticienilor: „Nu conţinutul informativ al teoriilor, ci formarea unui *habitus* (s.a.) gândit şi luminat printre teoreticienii înşişi produce in cele din urma o cultură ştiinţifică"[279].

Dincolo de crizele care dezarticulează sistemul ştiinţelor europene, Edmund Husserl vede criza intrinsecă sistemului fiecărei ştiinţe europene şi tratează exclusiv această criza care afectează esenţa cea mai profunda a fiecărei discipline ştiinţifice: „Husserl tratează nu crize în *sânul ştiinţelor* (s.a.), ci criza acestora ca ştiinţe"[280]. Dar, în pofida crizei semnalate, spiritul european îşi croieşte un drum care pare indubitabil: drumul spre construcţia unei culturi ştiinţifice, drum care se manifesta ca o veritabilă tendinţă istorică: „Cursul spiritului european pare să tindă către apariţia unei astfel de culturi ştiinţifice."[281].

---

[277] Jürgen Habermas, *Cunoaştere şi comunicare*, Bucureşti, Editura Politică, 1983, p. 122.
[278] *Ibidem*, p. 122.
[279] *Ibidem*, p. 122.
[280] *Ibidem*, p. 125.
[281] *Idem*, p. 122.

Husserl – susține Habermas – are meritul că a văzut (cu un ceas mai devreme) pericolul care amenința această „tendință istorică", nu înainte de anul 1933, ci „după 1933"[282]. Acest „după 1933" anunța un pericol cu atât mai distructiv, cu cât pericolul nu venea propriu-zis din exterior, ci din interior. El (Husserl – n.n.) căuta originile crizei în faptul că disciplinele cele mai dezvoltate, şi înainte de toate fizica, au deviat de la ceea ce se poate numi într-adevăr teorie."[283].

Prin urmare, se pune problema rectificării acestei devieri şi revenirii la teorie, la teoria înțeleasă în sensul ei tradițional. Soluția la această problemă este văzută de Habermas în separarea teoriei de valoare, prin impunerea aşa-numitei „neutralității axiologice", căci „Numele însuşi de *valoare* (s.a.), în raport cu care ştiința ar trebui să rămână neutră, pus în circulație pe plan teoretic de neokantianism este în contradicție cu ansamblul a ceea ce a fost altădată intenționat cuprins în ideea de teorie"[284]. După separarea teoriei de valori, trebuie să fie rezolvata şi problema raporturilor dintre teorie şi interese, conchide Habermas.

După anul reper „1933", „ştiințele au pierdut (efectiv – n.n.) importanța specifică pe care o aveau pentru viață şi pe care Husserl dorea s-o restaureze reînnoind teoria pură."[285]. Mai exact, purificarea transcendentală a teoriei devine modalitatea husserliană de restaurare a importantei ştiințelor pentru viața reală; reînnoirea teoriei pure era considerată de Husserl însuşi ca soluție certă la problema recuceririi de către ştiințe a importanței specifice pe care o aveau pentru viață şi pe care au pierdut-o.

Habermas a recurs la reconstituirea criticii pe care a făcut-o Husserl asupra crizei ce a afectat straturile de profunzime ale esenței

---

[282] Jürgen Habermas, *Cunoaştere şi comunicare*, Bucureşti, Editura Politică, 1983, p. 122.
[283] *Idem*, p. 123.
[284] *Idem*, p. 124.
[285] *Idem*, p. 125.

ştiinţelor europene; el, Habermas, a distins trei paşi în critica husserliană: primul pas l-a constituit atacul la adresa obiectivismului: „Ea (critica husserliană – n.n.) este îndreptată *mai întâi* (s.n.) contra obiectivismului ştiinţelor."[286]. Dar, pentru ca acest prim pas să fie făcut, este necesar ca lumea să „se prezinte sub forma unui obiect"[287], ca „totalitate a faptelor a căror conexiune logică poate fi sesizată în manieră descriptivă."[288]. Descrierea acestei lumi şi cunoaşterea ei constituie o „cunoaştere despre lumea *aparent* (s.n.) obiectivă a faptelor"[289], iar această lume „aparent obiectivă a faptelor are fundamentul său transcendental în lumea preştiinţifică"[290], în lumea care precede săvârşirea oricărui act de cunoaştere ştiinţifică.

3.3. Aristotelicul suflet raţional – precondiţie a ştiinţificităţii filosofiei husserliene

„Suntem în căutarea specificului uman"[291], ca să lămurim şi mai bine ce este fericirea. Şi găsim specificul uman în existenţa activă a acelei părţi a omului care este înzestrată cu raţiune. Observăm apoi că această parte este compusă şi ea din două părţi: „o parte care posedă raţiunea şi gândeşte (şi – n.n.) alta care doar se supune raţiunii"[292]. Conchidem (împreună cu Aristotel) că „actul specific omului este activitatea sufletului conformă cu raţiunea, sau cel puţin nu lipsită de raţiune"[293]: specificul omului este un act săvârşit de om; este actul specific omului şi constând în activitatea sufletului înzestrat cu

[286] Jürgen Habermas, *Cunoaştere şi comunicare*, Bucureşti, Editura Politică, 1983, p. 125.
[287] *Ibidem*, p. 125.
[288] *Ibidem*, p. 125.
[289] *Ibidem*, p. 125.
[290] *Ibidem,* p. 125.
[291] Aristotel, *Etica Nicomahică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988. 1098a, p. 5.
[292] *Ibidem*, p. 5.
[293] *Ibidem*, p. 5.

raţiune precum şi în activitatea sufletului conformă cu raţiunea. Mai exact, „actul specific omului este *un anumit mod de viaţă* (s.n.), constând în activitatea sufletului (raţional – n.n.) şi în actele (iraţionale – n.n.) ce se conformează raţiunii”[294] sau care se lasă controlate de raţiune.

În alineatul 1 (de la pagina 29, din *op. cit*.), Aristotel reia aserţiunea potrivit căreia “sufletul presupune o parte iraţională şi alta raţională”[295]. Tot aici, el face o posibilă tipologie a raporturilor dintre părţile raţională şi iraţională ale sufletului omului, identificând două astfel de tipuri de raporturi:

1. Cele „două părţi (ale sufletului omului – n.n.) sunt distincte una faţă de alta, ca părţile corpului (material – n.n.) şi ca orice lucru (fizic – n.n.) divizibil”[296];

2. Cele două părţi ale sufletului uman „sunt (separate – n.n.) doar conceptual, dar (sunt – n.n.) inseparabile prin natură (prin esenţa lor – n.n.) ca partea convexă şi cea concavă a unei circumferinţe”[297].

În alineatul al doilea (de la aceeaşi pagină 29, din *op. cit*.), Aristotel identifică „principiul nutriţiei şi al creşterii”[298] în calitatea lui de componentă a părţii iraţionale a sufletului omului. Acest principiu este, de fapt, un principiu nespecific omului, întrucât el funcţionează ca „facultate comună tuturor organismelor vii, chiar şi plantelor”[299]. Virtutea acestei facultăţi nespecifice omului „pare să fie activă mai ales în somn”[300]; numai că, „somnul înseamnă inerţie a sufletului”[301] şi face extrem de grea recunoaşterea omului bun şi a omului rău: „De aici şi afirmaţia că «timp de jumătate din viaţă, nimic nu-i deosebeşte

[294] Aristotel, *Etica Nicomahică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988. 1098a, p. 10.
[295] *Idem*, p. 30.
[296] *Ibidem*, p. 30.
[297] *Ibidem*, p. 30.
[298] *Ibidem*, p. 30.
[299] *Ibidem*, p. 30.
[300] *Idem*, p. 5.
[301] *Ibidem*, p. 5.

pe cei fericiți de cei nefericiți»"[302]. Mai trebuie făcută o precizare aristotelică: „visele oamenilor virtuoşi sunt mai bune decât ale celorlalți, oricare ar fi ei"[303]. Aristotel este de părere că „există şi o altă facultate naturală a sufletului irațional, care participă totuşi într-un fel la rațiune"[304].

Toți oamenii (atât cei temperați, cât şi cei nestăpâniți) sunt obişnuiți să îi laude pe toți oamenii care fac dovada că posedă „facultatea de a raționa şi partea sufletului dotată cu rațiune"[305]. Totodată, în toți oamenii temperați şi nestăpâniți se „manifestă şi un fel de *instinct* (s.n.), contrar rațiunii"[306]. Acest „fel de instinct" se află în *conflict cu rațiunea* şi îi opune rezistență, tot aşa cum opun rezistență părțile paralizate ale corpului, când vrei să le mişti într-o anumită direcție: „aşa cum părțile paralizate ale corpului, când vrei să le mişti spre dreapta, se întorc, dimpotrivă, spre stânga, tot astfel se întâmplă şi cu sufletul: impulsurile oamenilor nestăpâniți îi mână spre contrariul a ceea ce este rațional"[307]. Ceea ce deviază la corpuri este observabil sau perceptibil cu ajutorul simțurilor, dar ceea ce deviază la sufletele oamenilor nu mai este observabil şi este imperceptibil. Acest fapt „nu înseamnă însă că nu trebuie să presupunem şi în suflet existența a ceva în afara rațiunii, care îi este contrariu şi îi opune rezistență"[308]. Interesant este faptul că acea entitate contrară rațiunii „pare […] să participe la rațiune"[309], la rațiunea tuturor oamenilor stăpâniți *şi nestăpâniți*. Dar, partea irațională a omului stăpânit, nu numai că participă la rațiune ci chiar *se supune* rațiunii: partea irațională a sufletului „se pare că este încă *şi mai supusă rațiunii* (s.n.) la cel cumpătat

[302] Aristotel, *Etica Nicomahică*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988. 1098a, p. 5.
[303] *Idem*, p. 10.
[304] *Idem*, p. 15.
[305] *Ibidem*, p. 15.
[306] *Ibidem*, p. 15.
[307] *Idem*, p. 20.
[308] *Ibidem*, p. 20.
[309] *Idem*, p. 25.

şi la cel curajos, căci la ei totul este în armonie cu raţiunea"[310]. Aristotel conchide: „partea iraţională a sufletului este dublă", incluzând „facultatea vegetativă" şi „facultatea apetitivă şi dorinţa în general". Există o mare deosebire între aceste două facultăţi ale părţii iraţionale a sufletului. Astfel, „facultatea vegetativă nu are nimic comun cu raţiunea, pe când facultatea apetitivă şi dorinţa în general participă într-un fel la raţiune, în măsura în care ea este docilă şi i se supune"[311]. Practica admonestărilor, reproşurilor şi încurajărilor face dovada că „partea iraţională a sufletului se supune într-un fel raţiunii". Nu numai sufletul iraţional este dublu, ci şi sufletul raţional este dublu: „o parte fiind raţională *în sine şi în mod suveran* (s.n.), cealaltă ascultătoare ca faţă de un tată"[312]. Această distincţie este importantă pentru clasificarea virtuţilor în virtuţi dianoetice şi în virtuţi etice. Aici (în cap. I) este reluată distincţia sufletului în cele două părţi (raţională şi iraţională), Aristotel motivând că „trebuie să divizăm acum, în aceeaşi manieră, partea raţională (a sufletului omenesc – n.n.)"[313]. Admitem, prin urmare, „că părţile dotate cu raţiune sunt două: una prin care contemplăm realităţile ale căror principii sunt imuabile, cealaltă pentru cele ale căror principii admit schimbarea"[314]. Obiectele acestor două părţi sunt diferite ca gen, tot aşa cum sunt „generic diferite"[315] şi cele două părţi ale sufletului raţional. Aceste două părţi sunt partea epistemică şi partea reflexivă.

Aristotel mai precizează că: „a delibera şi a reflecta înseamnă acelaşi lucru şi *nimeni nu deliberează în legătură cu ceea ce este imuabil* (s.n.)"[316]. Din această precizare aristotelică rezultă concluzia că:

---

[310] Aristotel, *Etica Nicomahică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988. 1098a, p. 25.
[311] *Idem*, p. 30.
[312] *Idem*, p. 25.
[313] *Idem*, p. 5.
[314] *Idem*, p. 5; 10.
[315] *Idem*, p. 10.
[316] *Idem*, p. 15.

„Partea reflexivă este doar o parte a părții raționale a sufletului”[317], cealaltă parte fiind partea „epistemică”. Aceste două părți (epistemică şi reflexivă) au dispoziții habituale optime, pe care urmează să le descoperim, în calitatea lor de virtuți: „iar virtutea unui lucru este aptitudinea de a-şi îndeplini funcția proprie”[318]. Analizând relația sufletului uman cu acțiunea umană, Aristotel conchide că sufletul este compus din „trei factori fundamentali, ce determină acțiunea şi adevărul: senzația, intelectul, dorința”[319]. Senzația nu este principiul acțiunii, căci, de exemplu, „animalele sunt dotate cu senzație, dar nu participă la acțiune”[320]. „Urmărirea”, din domeniul dorinței, corespunde afirmației (din domeniul gândirii). De asemenea, „evitarea” (din domeniul dorinței) corespunde negației – din domeniul gândirii. Este vorba aici, însă, de „adevărul de ordin practic”[321], în calitatea lui de produs al gândirii practice: “Pentru gândirea teoretică, însă (care nu este nici practică, nici poietică), binele şi răul le reprezintă adevărul şi falsul; acestea constituie, de fapt, funcția întregii părți intelective a sufletului, dar funcția propriu intelectului practic este adevărul ce concordă cu rectitudinea dorinței”[322]. Care este gradul de supunere al mâniei față de rațiune? Dar al dorinței? Aristotel conchide: „mânia pare să asculte *întrucâtva* (s.n.) de rațiune, chiar dacă o face într-o doară”[323]. Nu acelaşi lucru se întâmplă cu dorința: „Dorința însă, îndată ce rațiunea sau *simțurile* (s.n.) îi spune că ceva e plăcut, se şi avântă să guste plăcerea”[324]. Mâniosul „este învins într-un fel de rațiune“[325], iar „celălalt este învins de dorință; căci, dorința care îi este

[317] Aristotel, *Etica Nicomahică*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988. 1098a, p. 15.
[318] *Ibidem*, p. 15.
[319] *Idem*, p. 20.
[320] *Ibidem*, p. 20.
[321] *Idem*, p. 30.
[322] *Ibidem*, p. 30.
[323] *Idem*, p. 25.
[324] *Ibidem*, p. 25.
[325] *Idem*, p. 30.

declanşată exclusiv de simţuri nu se supune *deloc* raţiunii. Dorinţa este mai dezonorantă decât mânia; dar este scuzabilă totuşi, când oamenii „se lasă în voia unor impulsuri *naturale* (s.n.)"[326].

În studiul *Etica lui Aristotel* este dezvoltată şi analiza dorinţelor iraţionale, autorul studiului insistând „asupra clasificării *dorinţelor iraţionale* (s.a.) (propunând şi o traducere) alternative"[327]. Astfel, dorinţa are o semnificaţie multiplă şi sensuri diferite (în contexte istorico-filosofice diferite), dar semnificaţia aristotelică a cuvântului „dorinţă" este durabilă şi viabilă: „*Dorinţa* (s.a.) ca facultate mentală (parte a sufletului) e *capacitatea sufletului iraţional* (s.n.) de a iniţia mişcarea organismului spre atingerea unui scop care poate fi *binele* (s.a.) ori *plăcerea* (s.a.) (în cazul omului), respectiv numai plăcerea (în cazul animalelor). Sufletul iraţional este prezent şi în constituţia animalelor, iar la animale (ca şi la oameni) „[…] e prezentă şi dorinţa, căci dorinţa e chiar atracţia pentru ceea ce e plăcut" (Aristotel, *Despre suflet*, II, 3). Un convingător exemplu de dorinţă este chiar foamea, *id este* atracţia organismului spre bunuri fizice alimentare, foamea fiind totuşi o dorinţă nespecifică: „Foamea, de exemplu, e dorinţa hranei (bunurile alimentare făcând obiectul ei – n.n.)"[328]. Animalul viu este deplasabil şi execută mişcări în direcţia lucrurilor care îi satisfac trebuinţa vitală, alimentară de a se hrăni pentru a se dezvolta şi a supravieţui: „Ceea ce urmăreşte animalul (în mişcare – n.n.) […] este un obiect al dorinţei (obiect – n.n.) care este sau (care – n.n.) pare plăcut"[329].

Prin analogie, putem spune şi despre om că urmăreşte un obiect al dorinţei de a se hrăni, cu precizarea că omul intră în acţiunea călăuzită de scop (de un obiectiv anticipat), în timp ce animalul nu

---

[326] Aristotel, *Etica Nicomahică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988. 1098a, p. 5.

[327] Valentin Mureşan, *Etica lui Aristotel*, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 2011, p. 62.

[328] *Ibidem*, p. 62.

[329] *Ibidem*, p. 62.

are scop şi nu acţionează, ci doar îşi mişcă organismul în direcţia care îl apropie de obiectul trebuinţei de a se hrăni. Numai că omul este infinit superior în raport cu animalul, întrucât omul îşi activează (progresiv) şi trebuinţele superioare care îi sunt specifice („trebuinţele superioare" având semnificaţia *dorinţelor* superioare). Dincolo de bunurile alimentare care îi satisfac trebuinţa (dorinţa) de a se hrăni, omul este atras şi de entităţi precum „binele", „ceea ce e nobil", *e.g.*: omul este capabil să urmărească şi „binele" sau „ceea ce e nobil", în timp ce animalul *nu poate* urmări aceste două entităţi, *e.g.*, tocmai pentru faptul că animalului îi lipseşte facultatea raţiunii sau „sufletul raţional": „Omul poate urmări şi «binele» sau «ceea ce e nobil» dar pentru asta îi trebuie facultatea raţiunii, căci nobilul este plăcutul conform unei juste judecăţi"[330]. Dorinţele sunt multiple şi diverse, încât este utilă o clasificare a lor, *id est* o tipologie: „Există mai multe tipuri de dorinţă. «Dorinţa (orexis) e genul în raport cu care impulsul iraţional [cum propun să traducem *epitymia*], emoţia [cum propun să traducem *tymos*] şi dorinţa raţională [cum propun să traducem *boulesis*] sunt specii»" (Aristotel, *Despre suflet*, II, 3). Mai exact, *epitymia* şi *tymos* „sunt dorinţe iraţionale"[331], în timp ce *boulesis* „e o dorinţă raţională"[332].

Valentin Mureşan surprinde *dublul statut* al entităţii aristotelice „boulesis", care „[…] aparţine atât părţii orectice a sufletului, cât şi celei calculatorii, practice: «Dorinţa raţională (boulesis) se găseşte în partea deliberativă, iar impulsul iraţional (epitymia) şi emoţia (tymos) în partea iraţională (Aristotel, *Despre suflet*, III, 9): dar, cum am văzut mai sus, *boulesis* aparţine, totodată, părţii dezirante, care e iraţională. La om, originea acţiunii e dorinţa (atracţia exercitată de scop – ea e cea care «iniţiază mişcarea» combinată cu gândirea

[330] Valentin Mureşan, *Etica lui Aristotel*, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 2011, p. 62.
[331] *Ibidem*, p. 62.
[332] *Ibidem*, p. 62.

deliberativă (care calculează mijloacele în vederea scopului şi «dă naştere mişcării»): «Niciodată nu vedem gândirea producând mişcarea fără dorinţă (căci dorinţa raţională e o formă de dorinţă; şi când mişcarea e produsă conform deliberării ea e produsă de asemenea şi conform dorinţei raţionale); dar dorinţa poate sta şi la originea mişcărilor contrare deliberării, căci impulsul iraţional (*epitymia*) e o formă de dorinţă»" (Aristotel, *Despre suflet*, III, 10).

Credem că este stringent necesară şi utilă precizarea: „*Impulsul iraţional* (s.a.) şi *emoţia* (s.a.) sunt forme de «dorinţă iraţională»"[333]; sunt două forme distincte de manifestare a dorinţei iraţionale. Utilă este şi propunerea de traducere prin termenul „pathos" a dorinţei iraţionale, în scopul menţinerii simetriei cu „dorinţa raţională": (Termenul de – n.n.) „«dorinţă iraţională» […] aş propune să (îl – n.n.) traducem *pathos* (s.a.) pentru a menţine simetria cu «dorinţă raţională»"[334].

Superioritatea omului este mai mult decât evidentă: „Oamenii sunt singurii care au conştiinţa deosebirii dintre bine şi rău, în timp ce animalele infraumane disting doar plăcerea de durere[335].

O analiză comparativă între impulsul iraţional şi emoţie ne conduce la concluzia că:

1) „Emoţia e o dorinţă non-raţională […] (dar – n.n.) care *ascultă iniţial de raţiune* (s.n.)"[336];

2) „*Impulsul iraţional* (s.a.) e forma cea mai pură de dorinţă iraţională; el e o dorinţă *complet* (s.a.) iraţională; e dorinţa non-raţională a ceva considerat *plăcut* (s.a.) […] şi care nu ascultă *deloc* (s.a.) de raţiune […]"[337].

Dorinţele iraţionale determină nestăpânirea de sine (akrasia); ele „determină omul să acţioneze iraţional, *chiar imoral* (s.n.)"[338], în timp ce „Dorinţele *raţionale* (boulesis, prohairesis) îl determină să

---

[333] Valentin Mureşan, *Etica lui Aristotel*, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 2011, p. 62.
[334] *Ibidem*, p. 62.
[335] *Idem*, p. 63.
[336] *Ibidem*, p. 63.
[337] *Ibidem*, p. 63.
[338] *Ibidem*, p. 63.

acționeze *rațional* (s.a.), moral"[339]. Există şi o *regulă* pe care o urmează dorința irațională: „De regulă, dorința irațională antrenează imediat acțiunea (s.n.), pe când dorința rațională poate să nu antreneze deloc acțiunea (în cazul scopurilor imposibile). În schimb, dorința deliberativă (prohairesis) – o altă formă de dorință rațională – declanşează acțiunea în limitele a ceea ce ne e accesibil"[340].

3.4. Rațiunea ca formă a subiectivității transcendentale

Rațiunea nu reprezintă o facultate accidentală sau contingentă a conştiinței şi nici nu este o noțiune care să exprime fapte întâmplătoare; ea este o formă de manifestare a subiectivității transcendentale. Mai exact, rațiunea este o noțiune care exprimă „forma structurală esențială a subiectivității transcendentale în general."[341]. În această calitate a ei, rațiunea trimite indirect către evidență, „către situația în care evidența este realizată", sau „către realizarea evidenței"[342] şi către evidența realizată. Această trimitere făcută de rațiune este mediată şi multiplu mediată de trimiterile ei către posibilitățile de confirmare a existenței evidente a obiectului vizat. Toate aceste trimiteri făcute de rațiune către finalitatea numită evidență nu sunt inutile, căci ele ne plasează ferm pe terenul fenomenologiei. După epuizarea acestor trimiteri precise, „evidența devine acum obiectul însuşi al cercetării noastre fenomeno-logice"[343], ne încredințează Husserl.

3.5. Adevăr şi evidență

Relația dintre adevăr şi evidență poate fi inclusă în următoarea expresie propozițională definițională: „[…] evidența nu este nimic

[339] Valentin Mureşan, *Etica lui Aristotel*, Editura Universității din Bucureşti, Bucureşti, 2011, p. 64.
[340] *Ibidem*, p. 64.
[341] Edmund Husserl, *Meditații carteziene*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 89.
[342] *Ibidem*, p. 89.
[343] *Ibidem*, p. 89.

altceva decât «trăirea» adevărului”[344]. Aici, adevărul este „trăit”[345] numai „în sensul în care poate fi în genere [trăit] ceva ideal într-un act real”[346]. Edmund Husserl insistă să ne convingă de faptul că: (a) „adevărul este o idee”[347]; (b) ideea care este adevărul are un „caz particular în judecata evidentă”[348], „caz particular”[349] care „este o trăire actuală”[350]. Ce este, însă, judecata evidentă? Fenomenologul ne arată că: „Judecata evidentă este însă o conştiinţă a unui *dat originar* (s.n.)”[351]. Există o analogie pe care o surprinde şi pe care ne-o redă Husserl: „Judecata neevidentă se comportă faţă de […] judecata evidentă la fel cum se comportă o *schemă reprezentativă* (s.n.) oarecare a unui obiect faţă de percepţia sa adecvată. Ceea ce este perceput adecvat nu este doar ceva vizat într-un anumit fel, ci *este dat originar* (s.n.) într-un act (perceptiv – n.n.), ca fiind ceea ce este vizat prin el, adică sesizat ca prezent el însuşi şi în întregime”[352].

În subsolul paginii 269 este prezentată şi „[…] analogia cu vederea, intuirea, sesizarea adevărului în evidenţă […]. Aşa cum în domeniul percepţiei, a nu vedea nu coincide nicidecum cu a nu fi, la fel, nici lipsa evidenţei nu înseamnă tot atât cât înseamnă neadevărul. Adevărul se comportă faţă de evidenţă la fel cum se comportă existenţa unui individ faţă de percepţia sa *adecvată* (s.a.). Tot astfel, judecata (neevidentă – n.n.) se comportă faţă de judecata evidentă la fel cum se comportă punerea intuitivă (ca percepţie, amintire etc.) faţă de percepţia adecvată. Ceea ce este reprezentat intuitiv […] şi luat ca existent nu este doar ceva vizat, ci el este *prezent* (s.n.) şi în

---

[344] Edmund Husserl, *Meditaţii carteziene*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 269.
[345] *Ibidem*, p. 269.
[346] *Ibidem*, p. 269.
[347] *Ibidem*, p. 269.
[348] *Ibidem*, p. 269.
[349] *Ibidem*, p. 269.
[350] *Ibidem*, p. 269.
[351] *Ibidem*, p. 269.
[352] *Ibidem*, p. 269.

act, ca fiind ceea ce este vizat prin el”[353]. Lucrurile se petrec „în mod asemănător”[354] şi în situaţia în care avem de-a face cu „lucrul judecat cu evidenţă”[355]. Astfel, în această situaţie „[…] lucrul judecat cu evidenţă nu este doar judecat (vizat în manieră judicativă, enunţiativă, asertivă), ci (este – n.n.) [dat ca] prezent el însuşi în trăirea judecăţii […]”[356]. Cu alte cuvinte, „trăirea judecăţii”[357] *cuprinde, la timpul prezent,* lucrul vizat de actul judecăţii evidente: *id est* „lucrul judecat cu evidenţă”[358] există în acelaşi timp PREZENT în două ipostaze: (1) ipostaza de lucru conţinut („dat”[359]) „în trăirea judecăţii”[360]; (2) ipostaza de lucru conţinut în obiectul vizat de actul judecăţii, coincizând cu însuşi obiectul vizării prin actul de judecată evidentă. Cu privire la „sensul”[361] termenului de „prezent”, termen care este conexat la termenul de „lucru judecat cu evidenţă”[362], întâlnim următoarea precizare husserliană: sensul termenului de „prezent”[363] este „[…] sensul în care poate fi «prezentă» o stare de fapt într-o formă sau alta de semnificaţie […]”[364]. La rândul ei, însăşi starea de fapt poate fi de mai multe tipuri, ca: „stare de fapt singulară sau (stare de fapt – n.n.) generală”[365]; „(stare de fapt – n.n.) empirică sau (stare de fapt – n.n.) ideală etc.”[366].

---

353 Edmund Husserl, *Idei pentru o filosofie fenomenologică şi pentru o fenomenologie pură*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2011, p. 269.
354 *Ibidem*, p. 269.
355 *Ibidem*, p. 269.
356 *Idem*, pp. 269-270.
357 *Idem*, p. 270.
358 *Idem*, p. 269.
359 *Ibidem*, p. 269.
360 *Idem*, p. 270.
361 *Ibidem*, p. 270.
362 *Ibidem*, p. 270.
363 *Ibidem*, p. 270.
364 *Ibidem*, p. 270.
365 *Ibidem*, p. 270.
366 *Ibidem*, p. 270.

4. IDEI HUSSERLIENE ÎN EXERCIȚIUL ÎNTEMEIERII GNOSEOLOGIEI FENOMENOLOGICE

O tipologie mai cuprinzătoare a conştiinței ar trebui să includă şi „o *conştiință donatoare de sens* (s.n.)”[367]. Există o realitate absolută? Nu, nu există, întrucât „*O realitate absolută este precum un pătrat rotund* (s.a.)”[368], iar „un pătrat rotund”[369] este nu atât o expresie lipsită de sens, cât un nonsens, *id est* o absurditate. Filosoful nu trebuie să expună de sus, de la înălțimea virtuală a unei tribune, „găselnițe filosofice”[370].

Incompletitudinea reducțiilor fenomenologică şi transcendentală este o certitudine absolută sau o evidență apodictică, aşa cum rezultă şi din următorul text husserlian: „[…] nu vom putea continua *la nesfârşit* (s.n.) cu scoaterea din circuit a transcendenților; purificarea transcendentală nu poate să însemne scoaterea din circuit (dezactivarea, suspendarea, împarantezarea sau punerea în paranteză – n.n.) a *tuturor* (s.a.) transcendenților, căci altminteri am obține, ce-i drept, o conştiință pură, dar nu ne-ar rămâne nici o posibilitate de a fonda (de a întemeia – n.n.) o ştiință a conştiinței pure”[371].

În mod absolut cert, nimeni dintre oamenii pământeni nu poate să dezactiveze sau să suspende conştiința pură sau eul pur. În schimb, se pare doar (deci nu este absolut sigur) să nu vom putea să suspendăm nici „logica formală şi (nici – n.n.) ontologia formală”[372]: „Astfel, nu vom putea – pare-se – să scoatem din circuit *logica formală şi ontologia formală* (s.n.)”[373].

Obiectul percepției este o entitate *reală* şi nu este „o *apariție* (s.n.), (adică nu este – n.n.) o substrucție [Substruktion] instinctivă

[367] Edmund Husserl, *Ideen*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2012, p. 207.
[368] *Ibidem*, p. 208.
[369] *Ibidem*, p. 208.
[370] *Idem*, p. 209.
[371] *Idem*, p. 217.
[372] *Idem*, p. 218.
[373] *Ibidem*, p. 218.

prin intermediul căreia ne raportăm la […] ceva ce este […] separat de […] apariţia respectivă […]"[374]. Substrucţia husserliană înseamnă substituirea ilicită, ilegitimă a obiectului cercetării ştiinţifice cu o construcţie ideatică.

Husserl consideră că „[…] deducţia transcendentală (kantiană – n.n.) se mişcă […] pe terenul fenomenologiei […]"[375], însă Kant credea în mod greşit că respectivul teren este al psihologiei.

Husserl distinge între atitudinea fenomenologică, atitudinea naturală şi atitudinea dogmatică, atitudinea naturală fiind considerată ca un caz particular al atitudinii dogmatice: „[…] noi distingem de asemenea între *atitudinea dogmatică* (s.a.) şi *cea fenomenologică* (s.a.), atitudinea naturală fiind desigur subordonată celei dogmatice ca particularizatoare a ei"[376]. Totodată, „[…] fenomenologia reprezintă un fel de năzuinţă secretă a întregii filosofii moderne"[377]. În direcţia ei (a fenomenologiei – n.n.) erau mânate deja extraordinar de profundele consideraţii fundamentale ale lui Descartes, la fel ca şi psihologismul şcolii lui Locke. Hume aproape că a reuşit să-i calce pragul, însă a făcut-o ca şi cum ar fi fost legat la ochi. Cu atât mai mult putem să spunem despre Kant că a reuşit să vadă acest tărâm […] privirile lui Kant erau aţintite tocmai asupra acestui câmp (teren sau tărâm al fenomenologiei – n.n.) […]"[378].

Husserl a constatat „independenţa absolută a fenomenologiei faţă de toate"[379] ştiinţele. Husserl vorbeşte despre „ştiinţa filosofică"[380] şi despre „filosofia ştiinţifică". „Filosofia ştiinţifică" este altceva decât filosofia ştiinţei, iar „ştiinţa filosofică" este altceva decât ştiinţa filosofiei. Trebuie să nu confundăm reflecţia filosofică; trebuie să

[374] Edmund Husserl, *Ideen*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2012, p. 193.
[375] *Idem*, p. 228.
[376] *Idem*, p. 229.
[377] *Idem*, p. 228.
[378] *Ibidem*, p. 228.
[379] *Ibidem*, p. 222.
[380] *Idem*, p. 106.

distingem reflecția filosofică de toate celelalte tipuri de reflecție, ne îndeamnă Husserl, motivat de faptul că „[…] în fenomenologie, fiecare reflecție pretinde a fi sursa unei cunoaşteri absolute”[381]. Noi putem să facem „constatări de esență”[382] însă numai cu ajutorul „unei intuiții eidetice reflexive”[383].

Fenomenologia este o ştiință a esenței pure, *ca şi geometria.* Esența pură face obiectul fenomenologiei, dar esența pură face şi obiectul geometriei. Rezultă că fenomenologia şi geometria au acelaşi obiect de cercetare: esența pură sau, mai exact, universul esențelor pure. Cu alte cuvinte, fenomenologia şi geometria sunt două „ştiințe ale esenței pure”[384]. Noi constatăm: „Ca ştiințe ale esenței pure, geometria şi fenomenologia nu au de-a face cu constatări privitoare la existența reală”[385]; „Existența Reală (E_R)” [în Alexandru Surdu, *Filosofia pentadică I. Problema transcendenței*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2012, p. 74] *nu face* obiectul disciplinelor ştiințifice care poartă numele de fenomenologie şi, respectiv, de geometrie.

Trăirea trăirii nu este tabu pentru nefenomenologi: „În definitiv, oricine poate să trăiască o trăire, doar că nu *ştie* (s.a.) acest lucru”[386]. Aici adăugăm precizarea că: oricine trăieşte realmente o trăire sau mai multe trăiri, atât în mod involuntar cât şi în mod voluntar.

Unul din elementele specifice ale fenomenologiei constă în faptul că ea „[…] se mişcă *exclusiv* (s.n.) la nivelul unor acte de reflecție”[387].

Reducția eidetică este „Reducția […] care duce de la fenomenul psihologic la «esența» pură […]”[388]. Mai există şi o altă definiție a reducției eidetice, şi anume definiția eidetică formulată „în cazul

[381] Edmund Husserl, *Ideen*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2012, p. 288.
[382] *Idem*, p. 287.
[383] *Ibidem*, p. 287.
[384] *Idem*, p. 286.
[385] *Ibidem*, p. 286.
[386] *Idem*, p. 285.
[387] *Idem*, p. 271.
[388] *Idem*, p. 32.

gândirii judicative"[389] şi redată în următoarea formă prelucrată: reducţia eidetică este „Reducţia […] care duce de la generalitatea factuală («empirică») la cea de ordinul «esenţei» […]."[390]. Obiectul „fenomenologiei transcendentale"[391] este ansamblul entităţilor „ireale"[392]; aşa cum rezultă din următoarea expresie propoziţională: „[…] *fenomenele fenomenologiei transcendentale vor fi caracterizate drept ireale* (s.a.)."[393]. Edmund Husserl identifică specii ale genului cunoaşterii eidetice: (1) specia reprezentată prin „o cunoaştere eidetică a realului"[394] şi (2) specia reprezentată prin „o cunoaştere eidetică a irealului"[395]. Sfera „irealului"[396] este sfera rămasă „prin excluderea realului"[397] din sfera obiectului cunoaşterii eidetice. Sfera „irealului"[398] este sfera irealităţilor obţinute în urma purificării transcendentale a trăirilor; acestea – irealităţile – nu sunt „cu nici un chip înscrise în «lumea reală». Tocmai aceste irealităţi sunt cele pe care le cercetează fenomenologia, însă nu în calitate de exemplare singulare, ci în «esenţa» lor."[399].

Ne întrebăm: „*Filosofia ştiinţifică*" este egală cu „*Filosofia veritabilă*"? Ne punem această întrebare întrucât întâlnim următoarea aserţiune husserliană: „[…] vom încerca să obţinem evidenţa faptului că *filosofia veritabilă* (s.n.) – a cărei idee constă tocmai în realizarea ideii unei cunoaşteri absolute – îşi are temeiul în fenomenologia pură"[400]. Reţinem de aici că „fenomenologia pură"[401] întemeiază „filosofia veritabilă"[402]. Dacă vom afla că „fenomenologia pură"[403] întemeiază

[389] Edmund Husserl, *Ideen*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2012, p. 32.
[390] *Ibidem*, p. 32.
[391] *Idem*, p. 32.
[392] *Ibidem*, p. 32.
[393] *Ibidem*, p. 32.
[394] *Idem*, p. 33.
[395] *Ibidem*, p. 33.
[396] *Ibidem*, p. 33.
[397] *Ibidem*, p. 33.
[398] *Ibidem*, p. 33.
[399] *Ibidem*, p. 33.
[400] Edmund Husserl, *Ideen*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2012, p. 34.
[401] *Ibidem*, p. 34.
[402] *Ibidem*, p. 34.

„filosofia ştiinţifică”[404], atunci vom şti (cu certitudine) că filosofia ştiinţifică înseamnă filosofia veritabilă, în interpretarea husserliană. *Ficţiunea, fenomenologia şi ştiinţele eidetice fac obiectul unei reflecţii.* Fără teama de a greşi şi „[…] fără să ieşim din limitele stricte ale adevărului […]spunem […] că «*ficţiunea*» (s.a.) (*id est* irealitatea – n.n.) *reprezintă* (s.a.) (forţa motrice vitală, – n.n.) *elementul vital al fenomenologiei, precum şi al tuturor ştiinţelor eidetice* (s.a.), aşa că ficţiunea este însuşi izvorul din care îşi trage sursa cunoaşterea «adevărurilor eterne»”[405].

I. „Fenomenologia ţine […] de ştiinţele eidetice materiale”[406].

II. Geometria este una din „disciplinele matematice materiale”[407].

Plecând de la punctele I şi II, „[…] ne punem în speţă întrebarea dacă fenomenologia ar trebui sau ar putea să fie constituită ca o «geometrie» a trăirilor”[408]. Fenomenologia este o disciplină a spiritului, a spiritului ştiinţific; este o disciplină ştiinţifică a spiritului, *id est* a sufletului raţional, care cercetează şi descrie trăirile pure, adică trăirile purificate transcendental. Ea nu săvârşeşte idealizări şi nici **substrucţii**, pentru că este o disciplină ştiinţifică descriptivă; nu cade pradă sau victimă vreunei **substrucţii instinctive**: „În ceea ce priveşte fenomenologia, ea vrea să fie o eidetică *descriptivă* (s.a.) a trăirilor purificate transcendental, condusă de pe poziţiile (ferme ale – n.n.) atitudinii fenomenologice, ca orice disciplină descriptivă ce nu recurge la **substrucţie [Substruktion]**.”. Oricât de mult ne apropiem de obiectul percepţiei (de obiectul experienţei sensibile perceptive), câmpul percepţiei (câmpul experienţei sensibile sau perceptive) „păstrează continuu, în chip principal, un **orizont de nedeterminare determinabilă**. Nici măcar **Dumnezeu nu poate să schimbe ceva** cu privire la această împrejurare, aşa cum nu poate să schimbe nimic cu

---

[403] Edmund Husserl, *Ideen*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2012, p. 34.
[404] *Ibidem*, p. 34.
[405] *Idem*, p. 251.
[406] *Idem*, p. 253.
[407] *Ibidem*, p. 253.
[408] *Ibidem*, p. 253.

privire la faptul că 1 + 2 = 3."[409]. Încercarea lui Descartes „[…] de a pune la îndoială totul, în mod universal, este de fapt o *încercare de negare universală*."[410]. După ce a fost suspendată sau dezactivată prin reducție fenomenologică, entitatea suspendată mai este trăită sau nu mai este trăită? Răspuns: mai este trăită de fenomenolog; atât doar că fenomenologii nu mai fac uz de ea, nu o mai folosesc, nu o mai utilizează în nici un fel.

4.1. Introducere în *IDEEN*

În „Introducere" la *Idei privitoare la o fenomenologie pură şi la o filosofie fenomenologică,* Edmund Husserl încearcă – şi reuşeşte – să precizeze cu maximă claritate relația dintre fenomenologie şi filosofie; el esențializează această relație şi o face reductibilă la raportul **purificat transcendental** dintre fenomenologie şi filosofie, formulând o definiție de maximă rigoare conceptuală a fenomenologiei pure: „Fenomenologia pură […] reprezintă […] însăşi ştiința fundamentală a filosofiei"[411]. Mai exact, această ştiință fundamentală a filosofiei este „o ştiință esențial nouă"[412], încât putem vorbi despre o adevărată revoluție înfăptuită de fenomenologi în filosofie. Edmund Husserl insistă asupra delimitării conceptuale riguroase între fenomenologie şi psihologie, după ce a renunțat la eroarea constând în identificarea fenomenologiei cu psihologia descriptivă; el îi critică pe cei care „au conceput fenomenologia drept treapta cea mai de jos a psihologiei empirice"[413]. Delimitările conceptuale dintre cele două discipline devin tot mai riguroase: „*fenomenologia pură* (s.a.)… a cărei primă emergență au constituit-o *Cercetările logice… nu este totuna cu psihologia*

[409] Edmund Husserl, *Ideen*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2012, p. 164.
[410] *Idem*, p. 121.
[411] Edmund Husserl, *Idei privitoare la o fenomenologie pură şi la o filosofie fenomenologică,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2011, p. 27.
[412] *Ibidem*, p. 27.
[413] *Idem*, p. 28.

(s.a.)". Dacă psihologia este o ştiinţă factuală (despre fapte şi realităţi), fenomenologia pură sau transcendentală este „o ştiinţă «eidetică»" (o ştiinţă despre esenţe). Mai exact, fenomenologia pură este ştiinţa care descoperă „«esenţa» pură" prin aplicarea metodei „reducţiei eidetice" asupra fenomenului. În al doilea rând: dacă fenomenele cercetate de psihologie sunt fenomene reale, fenomenele cercetate de fenomenologiei sunt fenomene *ireale*; mai exact: fenomenele cercetate de psihologia empirică există şi au realitate, iar fenomenele cercetate de fenomenologie, eidetice, transcendentale „au rolul de a «purifica» fenomenele psihologice de tot ceea ce le conferă realitate [Realität] şi de tot ceea ce le înscrie astfel în «lumea» *reală* (s.n.)"[414]. Fenomenologia elaborată de Edmund Husserl îşi propune o sarcină precisă: să fie o ştiinţă a fenomenelor reduse transcendental şi purificate transcendental: „Fenomenologia noastră (fenomenologia pură, transcendentală – n.n.) nu îşi propune să fie o ştiinţă eidetică a unor fenomene reale, ci a unora reduse transcendental"[415].

4.2. Tipologia ştiinţelor şi consecinţele ei fenomenologice

Există împărţirea obişnuită a ştiinţelor în următoarele două clase: „ştiinţe ale realului şi ştiinţe ale idealului"[416]. Ştiinţele realului sunt ştiinţe empirice, iar ştiinţele idealului sunt ştiinţe apriorice. Edmund Husserl substituie această opoziţie dintre real şi ideal cu dubla opoziţie dintre „cele două perechi de contrarii: fapt - esenţă şi real - ireal"[417]. Această „dublă opoziţie" va fi justificată în cartea a doua a lucrării *Idei privitoare la o fenomenologie pură şi la o filosofie fenomenologică.* Comutându-ne atenţia asupra conceptului de realitate, constatăm că „este nevoie să operăm o delimitare (conceptuală – n.n.)

[414] Edmund Husserl, *Idei privitoare la o fenomenologie pură şi la o filosofie fenomenologică,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2011, p. 32.
[415] *Ibidem*, p. 32.
[416] *Ibidem*, p. 32.
[417] *Ibidem*, p. 32.

fundamentală între două tipuri de ființă: ființa reală şi cea individuală", aceasta din urmă fiind „ființa temporală în genere"[418]. Conştiința intențională îşi vizează obiectul: fenomenul, pe care îl purifică transcendental; apoi ea (conştiința intențională) realizează o dublă cunoaştere eidetică: „o cunoaştere eidetică a realului, iar pe de altă parte […] o cunoaştere eidetică a irealului"[419].

4.3. *„Criza ştiințelor europene"*

În paragraful 12 din *Criza ştiințelor europene şi fenomenologia transcendentală,* Edmund Husserl face o „caracterizare de ansamblu a raționalismului fizicalist modern"[420] şi evidențiază faptul că filosofia s-a născut cu aspirația ei de „a fi o «ştiință»"[421], o cunoaştere ştiințifică, rațională, „o veritabilă cunoaştere rațională"[422] „a universului ființării"[423]. Încă din „Antichitate", „filosofia se dorea a fi nu […] doar o cunoaştere cotidiană vagă şi relativă"[424], ci o cunoaştere rațională ştiințifică, riguroasă, clară, exactă şi absolută.

Întemeietorii modernității – susține Edmund Husserl – au dobândit convingerea că „filosofia antică nu a reuşit […] să ajungă cu adevărat la ideea veritabilă a raționalității, şi, odată cu ea, la ideea veritabilă a unei ştiințe universale"[425]. Această „ştiință universală" la care aspiră filosofia din vremea lui Edmund Husserl, nu este nimic altceva decât „o veritabilă *autocunoaştere* [*Allwissencheit*] (s.n.)"[426] – răspunde întemeietorul fenomenologiei. Autocunoaşterea este un

---

418 Edmund Husserl, *Idei privitoare la o fenomenologie pură şi la o filosofie fenomenologică,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2011, p. 33.
419 *Ibidem*, p. 33.
420 Edmund Husserl, *Criza ştiințelor europene şi fenomenologia transcendentală,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2011, p. 123.
421 *Ibidem*, p. 123.
422 *Ibidem*, p. 123.
423 *Ibidem*, p. 123.
424 *Ibidem*, p. 123.
425 *Ibidem*, p. 123.
426 *Ibidem*, p. 123.

viitor posibil şi realizabil pentru filosofi; ea este un scop tangibil, „un ţel realizabil, chiar dacă unul […] îndepărtat”[427]. Apreciem că: acest „ţel realizabil” […] „nu poate, fireşte, să fie realizat de către un singur filosof sau de către o singură comunitate de cercetători existentă la un moment dat”[428], ci de către generaţiile succesive de filosofi cercetători.

Filosofii prefenomenologi consideră că este evident şi apodictic faptul că lumea în sine „reprezintă o unitate raţională şi sistemică”[429] în cadrul diversităţii lucrurilor particulare care trebuie clasificate fără rost şi determinate raţional. Sarcina filosofilor din vreme lui Husserl devine cât se poate de clară: să scoată la iveală forma sistematică a lumii, structura ei universală li esenţială, structura care „trebuie […] să fie concepută ca fiind pur matematică”[430]. Întrucât este de natură pur matematică, structura lumii „este deja cunoscută de noi”[431] şi „ea (forma sistemică a lumii – n.n.) ne stă încă dintru început la dispoziţie”[432]. Cunoaştem, aşadar, forma sistemică pur matematică a lumii, adică structura ei universală de esenţă, dar nu cunoaştem aspectele ei individuale, particulare, fenomenale, contingente; ne rămâne doar să cunoaştem aceste aspecte, „lucru care, din nefericire, nu se poate face decât pe cale inductivă”[433], pe calea inducţiei generatoare, pe calea inferenţei logice de la individual la particular şi de la particular la general. Inducţia incompletă, generalizatoare „este drumul – desigur, nesfârşit – ce duce la autocunoaştere”[434]. Calea inducţiei incomplete, dar generalizatoare, este de natură să îi entuziasmeze pe cercetători; ea îi orientează ferm spre optimismul gnoseologic: „Cercetătorii trăiesc astfel având certitudinea entuziasmantă a unui drum ce duce de la

[427] Edmund Husserl, *Criza ştiinţelor europene şi fenomenologia transcendentală,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2011, p. 123.
[428] *Idem*, p. 124.
[429] *Ibidem*, p. 124.
[430] *Ibidem*, p. 124.
[431] *Ibidem,* p. 124.
[432] *Ibidem*, p. 124.
[433] *Ibidem*, p. 124.
[434] *Ibidem*, p. 124.

ceea ce este apropiat la ceea ce este îndepărtat, de la ceea ce este mai mult sau mai puțin cunoscut la ceea ce este necunoscut; cu alte cuvinte, ei trăiesc având conştiința unei metode infailibile de lărgire a cunoaşterii, cu ajutorul căreia totalitatea fiinţării ar trebui într-adevăr, în cele din urmă, să poată fi cunoscută în întregul ei, în deplina ei «ființă de sine» – pe calea unei nesfârşite dezvoltări progresive"[435]. În strânsă legătură cu această dezvoltare progresivă se realizează şi o altă continuă dezvoltare progresivă: aproprierea progresivă de idealul matematic „a datului intuitiv al lumii vieții"[436]. Această apropiere se face „prin «subsumarea» tot mai desăvârşită a datelor empirice" – ce sunt mereu doar aproximate – sub conceptele ideale corespunzătoare lor"[437]. Matematizarea lumii se dovedeşte a fi un proces de nestăvilit, dar un proces benefic cel puțin pentru ştiințele particulare şi pentru ştiința în genere; devine tot mai clar că: într-o disciplină a spiritului avem atâta ştiință câtă matematică putem introduce în ea. În legătură cu aceasta, filosoful Edmund Husserl semnalează un aspect: „odată cu matematizarea lumii şi a filosofiei, filosoful s-a idealizat în chip matematic chiar şi pe sine însuşi şi, totodată (l-a idealizat în chip matematic chiar – n.n.) şi pe Dumnezeu"[438].

[435] Edmund Husserl, *Criza ştiințelor europene şi fenomenologia transcendentală*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2011, p. 124.
[436] *Ibidem*, p. 124.
[437] *Ibidem*, p. 124.
[438] *Ibidem*, p. 125.

CAP. III. DESCHIDERE SPRE O ETICĂ FENOMENOLOGICĂ

1. RISCUL – CRITERIU ETIC

Capacitatea sau aptitudinea de a-ți asuma riscul de a întreprinde o acțiune riscantă constituie ea însăşi, prin sine însăşi, o valoare morală, care tematizată şi teoretizată constituie o valoare etică explicită. Cu atât mai mult cu cât riscul asumat este unul de înfăptuire a valorii binelui de grup şi/sau colectiv. Riscul este o „modalitate dialectică de selecție inversă"[1] a valorilor morale. Mai exact, asumarea riscului este o modalitate concretă de selecție inversă a valorilor şi de separare a valorilor de pseudovalori. Individul de valoare are ce pierde prin asumarea riscului; el poate să îşi piardă însăşi valoarea conferită de colectivitatea de apartenență şi de aceea riscă mai greu; îşi asumă mai greu riscul pe care îl comportă acțiunile de avansare a sa la un statut poziționat spre vârful ierarhiei valorice: „Cine reprezintă o valoare în colectivitate, cine are din ce pierde, riscă mai greu"[2]. Dimpotrivă, individul mediocru, omul care nu reprezintă o valoare într-un grup social de apartenență, îşi asumă cu uşurință riscul; lui, individului lipsit de valoare, „…îi e indiferent ce se întâmplă cu el, căci nu mai are ce pierde"[3] şi de aceea, „«îşi încearcă norocul»"[4] şi îşi asumă riscul de a suporta sancțiunile legale prevăzute pentru faptele antisociale pe care şi le-a planificat. Câteva exemple sunt edificatoare în această privință: de pildă, „pentru unul care nu are nici o perspectivă în

[1] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 142.
[2] *Idem*, p. 141.
[3] *Ibidem*, p. 141.
[4] *Ibidem*, p. 141.

viaţă, falsificarea unui act reprezintă o şansă"[5], o şansă de a i se deschide perspectiva ascensiunii pe scara ierarhiei sociale a funcţiilor, câtă vreme falsificarea actului respectiv nu îi este descoperită şi încadrată juridic în infracţiunea de fals. Şi mai convingător este exemplul fostului condamnat la închisoare penală; după eliberarea din penitenciar, acesta încearcă să îşi schimbe identitatea şi încercarea aceasta riscantă îi reuşeşte: „un simplu gest hotărât poate fi începutul unei mari cariere sociale"[6] pentru el, câtă vreme actul fraudulos al schimbării identităţii nu îi este descoperit şi sancţionat cu o nouă condamnare penală (pentru recidivă). Astfel de oameni există în orice societate: „sunt oameni care acceptă deliberat sancţiunile legale dacă sunt prinşi"[7] şi care riscă ştiind că nu mai au ce să piardă, după ce şi-au pierdut onoarea şi alte valori personale. Asemenea oameni sunt intruşii într-o societate, intruşii „care, la pedepse legale, apar astfel mult favorizaţi, neavând ce pierde faţă de cei care reprezintă o situaţie socială, o tradiţie de familie, şanse de cetăţean normale în viitor. Cel mai grav lucru pentru o societate îl constituie aceşti intruşi care, fiind numeroşi şi periculoşi, sunt de mici dispreţuiţi şi umiliţi, insultaţi necontenit, reţinuţi de la onorurile sociale. Dacă le sunt deschise posibilităţile economice, mulţi dintre ei nu se vor da înapoi niciodată de la acte de corupţie şi fals de dragul unei stime sociale, inexistente, ostile lor. Căpătând pe calea aceasta, cu puţin noroc, unul dintre elementele suveranităţii în colectivităţile moderne – banul, ei îşi iau o singură apăsătoare revanşă, având la picioarele lor pe dispreţuitorii urâţi de ieri, care acum se întrec în servilitate. (Acesta-i pericolul **real**, căci e dialectic, al numărului prea mare de intruşi **dispreţuiţi** într-o colectivitate)"[8]. În acest fragment este intuită si relaţia banului cu

[5] Camil Petrescu, *Doctrina substanţei*, vol. II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 142.
[6] *Ibidem*, p. 142.
[7] *Ibidem*, p. 142.
[8] *Ibidem*, p. 142.

suveranitatea, banul fiind un element redutabil al structurii suveranității din societățile moderne şi tocmai el este acaparat fraudulos de cvasitotalitatea intruşilor mediocri. Riscul nu este valoare. Nici asumarea riscului nu este valoare, prin însuşi actul asumării. Dar, **riscul devine valoare**, în anumite condiții. Cu atât mai mult, asumarea riscului devine un act de valoare, ori de câte ori îi sunt create condițiile necesare şi suficiente pentru această devenire. Din momentul în care a devenit valoare, riscul se manifestă ca valoare şi acționează ca atare; acționează în direcția aprecierii şi a selecționării celorlalte valori din societate. Dar, apare o problemă: problema soluției negative, întrucât „riscul, ca valoare, operează o discriminare între valoare şi pseudovaloare; mai ales în societățile care şi l-au ales drept criteriu axiologic, riscul favorizează selecția inversă a valorilor" şi: „…riscul, ca valoare, favorizează selecțiunea inversă, în mod cert, mai ales în societățile care şi l-au ales drept criteriu, adică în colectivitățile războinice"[9]. Nici societatea capitalistă nu renunță la selecția inversă a valorilor, când îi sunt amenințate interesele: „capitalismul suveran avea să facă o **selecție inversă**, după criteriul intereselor sale"[10]. Şi în capitalism, selecția inversă îşi produce efectele alienante: „cei care nu corespund criteriului selecțiunii inverse sunt eliminați treptat… se creează o întreagă pseudoelită care judecă şi valorile"[11].

Societățile războinice se deosebesc de toate celelalte tipuri de societate prin faptul că supraapreciază riscul şi asumarea riscului în război. În colectivitățile războinice, „capacitatea selectivă a războiului a fost supraevaluată şi greşit structurată"[12]. De ce susținem că a fost greşit structurată şi supraevaluată capacitatea războiului de a

[9] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 142.
[10] *Idem*, p. 138.
[11] *Idem*, p. 138.
[12] *Idem*, p. 142.

selecţiona valorile? Pentru că, „în mod logic, războiul nu poate face decât o selecţie pe dos. Cei mai buni în război sunt cei care riscă mai mult şi, deci, cei care furnizează numărul cel mai mare de pierderi”[13]. Laurii victoriei sunt culeşi, de cele mai multe ori, de războinicii care nu şi-au asumat riscul de a-şi pierde viaţa în prima linie a frontului. Acelaşi criteriu al selecţiei inverse a valorilor, prin asumarea riscului ca valoare, funcţionează şi în cazul revoluţiilor sociale: „Acelaşi lucru este valabil şi despre revoluţii: cei mai buni pier pentru dobândirea victoriei”[14]. În schimb, valoarea eroică a sacrificiului lor rămâne nepieritoare.

2. DEMONIACUL

Interesantă este şi teoria despre “lupta noosului cu sentimentul.“[15]. Aici sentimentul are un înţeles aparte, cel de demoniac al istoriei: “în anume înţeles, sentimentul este demoniacul istoriei.“[16] Ieşirea din acest demoniac este necesară şi utilă, dar această ieşire este orientată într-o direcţie pe care ne-o arată numai scara instinctelor: “numai scara instinctelor ne arată direcţia ieşirii din demoniac.”[17]

Din momentul în care aderă la sentimentul înţeles ca demoniac al istoriei, individul uman devine *demonul* existenţei sociale; “el devine demonul existenţei, aci în istorie, nu în cine ştie ce iad, numai dacă nu considerăm istoria un adevărat iad.”[18] Direcţia ieşirii din demoniac are sens unic şi ne este arătată numai de scara instinctelor: “numai scara instinctelor ne arată ieşirea din demoniac“[19].

[13] Camil Petrescu, *Doctrina substanţei*, vol. II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 142.
[14] *Ibidem*, p. 142.
[15] *Ibidem*, p. 123.
[16] *Ibidem*, p. 123.
[17] *Ibidem*, p. 123.
[18] *Ibidem*, p. 123.
[19] *Ibidem*, p. 123.

Demoniacul face obiectul reflecției filosofilor de cele mai diferite orientări.

Există o problemă deloc simplă: „demoniacul”[20]. Goethe, Blaga, Camil Petrescu, Vasile Morar au tematizat „demoniacul”[21] evidențiind virtuți şi conexiuni necesare ale acestei entități stranii. De exemplu, „Entitatea numită de Goethe în „Poezie şi adevăr”, demoniacul (– n.n.) [...] îi dă prilejul lui Blaga să evidențieze *legătura inextricabilă* dintre această entitate (demoniacul – n.n.) şi ideea de fragilitate umană”[22]. „Demoniacul”[23] îşi produce efectele în şi prin *„fragilitățile umane* (s.a.)”[24], despre care aflăm cel puțin două categorii de cunoştințe:

(I) cunoştințe despre posibile definiții ale fragilității umane;

(II) cunoştințe despre o posibilă tipologie a fragilităților umane.

Astfel, „fragilitățile umane”[25] pot fi definite „ca deficit cognitiv, ca limitări fizice, psihice sau spirituale, ca lipsă sau precaritate, ca destin eşuat sau distrugere”[26]. Însă, “[...] fragilitățile umane, oricum ar fi ele definite [...] trebuie, în primul rând, să fie identificate de mintea noastră”[27] entități separabile prin configurațiile lor. „[...] în al doilea rând, (fragilitățile umane – n.n.) trebuie să *le acceptăm*¸ s.a.) văzându-le «fața ascunsă»”[28], căci ele nu îşi expun, la vedere, toate fațetele; este nevoie, prin urmare, de cercetări care să dezvăluie determinațiile imperceptibile ale fragilităților umane. Dar, „[...] în al treilea rând, (trebuie – n.n.) să vedem cum, *uneori* (s.n.), slăbiciunea

[20] Vasile Morar, *Moralități elementare*, Editura Paideia, Bucureşti, 2009, p. 192.
[21] *Ibidem*, p. 192.
[22] *Ibidem*, p. 192.
[23] *Ibidem*, p. 192.
[24] *Ibidem*, p. 193.
[25] *Idem*, p. 194.
[26] *Idem*, pp. 193-194.
[27] *Idem*, p. 194.
[28] *Ibidem*, p. 194.

este *suportul* (s.a.) puterii,iar deficitul (este – n.n.) izvorul unor valori mai înalte precum: noblețea, generozitatea, iertarea, respectul, stima față de sine. În acest sens, Goethe chiar evidențiа faptul că *este necesar un triplu respect: 1. respectul pentru tot ceea e este deasupra noastră* (s.a.); 2. *respectul pentru tot ceea ce e mai jos decât noi* (s.a.); 3. respectul pentru tot ceea ce se află la acelaşi nivel cu noi *tocmai pentru a* (s.a.) ne depăşi *fragilitățile inerente statutului nostru de oameni* (s.a.) [...]"[29]. Este invocat aici însuşi exemplul lui Kant, care „[...] acorda [...] tocmai *sentimentului de respect* (s.a.) cea mai aleasă cinstire [...]. La el însă cu o condiție: să fie adresat exclusiv formei legii morale, a imperativului categoric"[30]. La Goethe, lucrurile sunt cel puțin la fel de clare ca şi la Kant, în privința necesității respectului: „Oricum, la Goethe putem întrezări, în *elementele* (s.a.) celor trei tipuri de respect, fundamentele ultimelor etici: cele ale mediului şi cele ale ființelor non-umane"[31].

În felul acesta, „*cinstirile elementare* (s.a.) nu-l mai cuprind numai pe om (ci transcend omul şi umanitatea – n.n.)"[32].

Cu privire la cea de-a doua categorie de cunoştințe despre o posibilă tipologie a fragilităților umane, aflăm că: „Blaga îndeosebi surprinde *fragilitățile de specie, fragilitățile de gen* (s.a.) şi cele *individuale* (s.a.) prin apel, în primul rând la Goethe. Astfel, [...] filosoful român (Lucian Blaga – n.n.) sesizează *multiplele nivele* (s.n.) ale fragilităților umane"[33]. *Id est*, „fragilitățile umane"[34] sunt (totuşi) structurate atât în raporturile dintre ele, cât şi în interioritatea lor; ele sunt structurate, dobândesc structură, se stratifică şi se organizează pe multiple „nivele"[35]. Dar, înainte de orice, Blaga evidențiază

[29] Vasile Morar, *Moralități elementare*, Editura Paideia, Bucureşti, 2009, p. 194.
[30] *Ibidem*, p. 194.
[31] *Ibidem*, p. 194.
[32] *Ibidem*, p. 194.
[33] *Ibidem*, p. 122.
[34] *Idem*, p. 193.
[35] *Idem*, p. 192.

„*legătura* inextricabilă"[36] dintre *fragilitățile umane* (s.a.)[37] şi „demoniacul"[38] explicitat de Goethe, legătură despre care am vorbit mai sus.

În ceea ce priveşte „demoniacul"[39], acesta are o semnificație precisă în interpretarea lui Goethe, semnificație la care autorul studiului „*Poezie şi adevăr*" ajunge prin eliminări succesive ale unor aparențe înşelătoare, ca: divinitatea, omenescul, diabolicul, angelicul.

Dar să le explicăm pe rând. Aflăm că „[...] demoniacul [...] nu era ceva divin, căci părea lipsit de rațiune [...]"[40]. Divinitatea este înzestrată cu rațiune, cu rațiunea supremă; ea nu se poate ipostaza în „demonicul [...] lipsit de rațiune"[41] în ceva nerațional sau irațional. Nu putem spune nici că demonicul era înțeles (de Goethe) ca entitate suprarațională, căci divinitatea nu poate fi suprarațională, deasupra rațiunii, *id est* neraționlă sau irațională. În al doilea rând, „[...] demoniacul [...] nu era [...] nici ceva omenesc, căci nu avea inteligență [...]"[42]. Dacă intelectul (*id est* inteligența) constituie privilegiul omului, atunci putem spune (cu certitudine) că Goethe avea deplină dreptate: „[...] demoniacul [...] nu era (şi nici nu putea să fie – n.n.) ceva omenesc [...]"[43]. Cu atât mai mult cu cât la om este prezentă şi o facultate hibridă a gândirii (între intelect şi rațiune) numită intelectul rațional. Kantian vorbind, Goethe avea deplină dreptate, întrucât intelectul conferă superioritate omului în raport cu animalele. Însă, bergsonian vorbind, lucrurile se complică, întrucât inteligența (id est intelectul) ar fi prezentă şi la viețuitoarele inferioare oamenilor. Imprecizia îşi sporeşte, aici, gradul.

---

[36] Vasile Morar, *Moralități elementare*, Editura Paideia, Bucureşti, 2009, p. 192.
[37] *Ibidem*, p. 194.
[38] *Idem*, p. 192.
[39] *Ibidem*, p. 192.
[40] *Ibidem*, p. 192.
[41] *Ibidem*, p. 192.
[42] *Ibidem*, p. 192.
[43] *Ibidem*, p. 192.

În al treilea rând, aflăm că „[...] demoniacul [...] nu era diabolic, căci avea (şi – n.n.) efecte binefăcătoare [...]”[44]. Or, diavolul (demoniacul), diabolicul creează efecte răufăcătoare; diabolicul desface binefacerile, încât îl putem identifica sau compatibiliza cu demoniacul producător de „efecte binefăcătoare”[45]. În al patrulea rând (şi ultimul)[46] „[...] demoniacul [...] nu era [...] nici (ceva – n.n.) îngeresc, căci *adesea* (n.n.) lăsa să se întrevadă o bucurie răutăcioasă... (....)”[47]. Într-adevăr, „o bucurie răutăcioasă”[48] nu emană (şi nu poate emana) de la ceea ce este „îngeresc”[49]. Ar fi un nonsens (o absurditate) să spunem că îngerul este însufleţit de „o bucurie răutăcioasă”[50].

Aici, apare o nuanţă între „demoniacul”[51] care îşi trădează o „bucurie răutăcioasă”[52] şi demoniacul nediabolic ale cărui manifestări sunt „binefăcătoare”[53]. Căci, „o bucurie răutăcioasă”[54] intenţionat expusă oamenilor nu poate fi un efect binefăcător pentru oameni.

O uşoară inconsecvenţă doctrinară şi o relativă inconsistenţă logică sunt de natură să aducă o uşoară atingere rigorii spiritului ştiinţific al filosofului Goethe, în abordarea „Entităţii numită [...] demoniacul”[55]. Acest fapt, relativ minor, este semnalat (totuşi) de spiritul ştiinţific şi riguros matematic al filosofului Lucian Blaga.

Transpus în diferite planuri existenţiale (ontice, ontologice), „demoniacul”[56] îşi exercită funcţii specifice care îi definesc natura şi

[44] Vasile Morar, *Moralităţi elementare*, Editura Paideia, Bucureşti, 2009, p. 192.
[45] *Ibidem*, p. 192.
[46] *Ibidem*, p. 192.
[47] *Ibidem*, p. 192.
[48] *Ibidem*, p. 191.
[49] *Idem*, p. 192.
[50] *Ibidem*, p. 192.
[51] *Ibidem*, p. 192.
[52] *Ibidem*, p. 192.
[53] *Ibidem*, p. 192.
[54] *Ibidem*, p. 192.
[55] *Ibidem*, p. 192.
[56] *Ibidem*, p. 192.

esența. Astfel, „În orizont *istoric* (s.a.), demoniacul semnalează acele fragilități care țin de personajele stranii ale istoriei umanității”[57], *id est* Nero, Hitler ş.a. În plan *estetic* (s.a.), demoniacul transpare în acele fragilități ce țin de iraționalul artei şi al creației”[58]. De exemplu, „iraționalul”[59] din nucleul neclasificabil al valorii artistice (şi al oricărei valori) sporeşte fragilitatea umană conexată inextricabil la demoniacul tematizat de Goethe, Blaga ş.a.

Lucrurile se complică şi „În plan etic, (unde – n.n.) demoniacul semnalează acele fragilități care derivă din «fapte ce stau întrucâtva în afară de legile morale»”[60]. Din fapte nemorale, amorale, imorale derivă fragilități pe care „demoniacul”[61] le „semnalează”[62]. „În plan *etic* (s.a.)”[63]. De asemenea, „demoniacul”[64] îşi face simțită prezența şi „În plan *psihologic* (s.a.)”[65].

Vasile Morar revine la entitățile care nu caracterizează „demoniacul”[66] şi adaugă alte entități care, de asemenea, nu compun „definiția goetheană”[67] a acestui concept. Astfel, „ [...] demoniacul în definiția goetheană (nu este – n.n.) [...] ceea ce [...] nu poate fi dezlegat prin inteligență şi rațiune... [...].". Totodată, fragilizarea umanului la suprafața de contact cu „demoniacul”[68] ridică şi problema „defragilizării”[69], aşa cum observă şi Tudor Vianu. Gândirea intelectivă îi este străină şi contrară; şi gândirea rațională îi este străină şi contrară,

[57] Vasile Morar, *Moralități elementare*, Editura Paideia, Bucureşti, 2009, p. 192.
[58] *Ibidem*, p. 192.
[59] *Ibidem*, p. 192.
[60] *Ibidem*, p. 192.
[61] *Ibidem*, p. 192.
[62] *Ibidem*, p. 192.
[63] *Ibidem*, p. 192.
[64] *Ibidem*, p. 192.
[65] *Ibidem,* p. 192.
[66] *Ibidem*, p. 192.
[67] *Ibidem,* p. 192.
[68] *Ibidem*, p. 192.
[69] *Ibidem*, p. 193.

încât „demoniacul”[70] nici „[...] nu putea fi dezlegat prin inteligență şi rațiune [...]”[71].

Paradoxal este faptul că: „[...] demoniacul «nu zace în firea mea (*id est* în firea lui Goethe – n.n.), dar îi sunt supus»”[72]. De aici rezultă cât se poate de clar că „demoniacul”[73] înțeles de Goethe nu are trăsături negative, sau, cel puțin, nu are trăsături negative dominante, din moment ce eu, omul Goethe (*e.g.*)” [...] «îi *sunt supus* (s.n.)»„[74]. Acea abia schițată „bucurie răutăcioasă”[75], care îl exclude din lumea îngerilor - cum am văzut – este minoră şi demoniacul nu apare ca entitate cu însuşiri dominante negative.

Interesant este faptul că „«Mefisto e o ființă mult prea negativă»”[76] ca să poată fi încadrat în categoria entităților cu trăsăturile specifice pe care le are „demoniacul”[77], aşa [...] „cum ne asigură (însuşi – n.n.) într-o discuție devenită celebră în Eckermann [...]”[78]. Concluzia care decurge firesc din acest fapt este următoarea: „[...] acest concept (exprimat prin termenul de DEMONIACUL – s.n.) are o semnificație valabilă, în primul rând, în cuprinsul unei *antropologii filosofice* (s.a.)”[79].

Conceptul care exprimă „demoniacul”[80] este înzestrat cu virtuți pe care i le remarcă „şi Blaga şi Vianu”[81]; el constituie, totodată, un exemplu de concept-cadru care „răspunde *mulțumitor* (s.n.) măcar la întrebarea: *de ce* şi *cum* (s.a.) este omul o natură *dual*ă (s.a.), o ființă *conflictuală* (s.a.), o entitate *paradoxală* (s.a.)?[82].

---

[70] Vasile Morar, *Moralități elementare*, Editura Paideia, Bucureşti, 2009, p. 192.
[71] *Ibidem*, p. 192.
[72] *Ibidem*, p. 192.
[73] *Ibidem*, p. 192.
[74] *Ibidem*, p. 192.
[75] *Ibidem*, p. 192.
[76] *Ibidem*, p. 192.
[77] *Ibidem*, p. 192.
[78] *Ibidem*, p. 193.
[79] *Ibidem*, p. 193.
[80] *Idem*, p. 194.
[81] *Idem*, p. 193.
[82] *Ibidem*, p. 193.

Spuneam că Lucian Blaga a surprins şi a evidenţiat „legătura inextricabilă dintre (entitatea care semnifică DEMONIACUL – n.n.) şi ideea de *fragilitate umană* (s.a.)”[83], legătură a cărei existenţă i-a fost sugerată de Goethe. Numai că, „[...] în plan *metafizic* (s.a.), fragilitatea (umană – n.n.) apare ca «element paradoxal» în panteismul lui Goethe”[84], aşa cum „arată Blaga”[85].

Fragilizarea omului prin ceea ce „demoniacul” săvârşeşte în conjuncţie cu omul[86] este alarmantă pentru Goethe, cu atât mai mult cu cât el vede „demoniacul”[87] ca pe o entitate care are preeminenţă nenegativă. Aşa se explică şi ideea care i-a încolţit în minte ca soluţie la problema eradicării fragilităţii umane: este vorba despre ideea goetheană pe care Vianu a schiţat-o sub forma ideii „[...] inteligenţei ca semn *necesar* s.a.) dar nu suficient al defragilizării (s.a.) (omului – n.n.)”[88]. Aşa cum remarcă Vasile Morar, „[...] tot goetheană este şi analiza pe care (Vianu o face asupra – n.n.) *entuziasmului* [...] şi a *fidelităţii* (s.a.) ca două sentimente – valori ce dau seama atât de forţa umană, cât şi de fragilitatea *omului*(s.a.)”[89].

Este ştiut faptul că Goethe era înzestrat cu capacitatea rară de a avea intuiţii esenţiale, categoriale, substanţiale; „În fapt, (el – n.n.) a fost fascinat mereu şi mereu de simultaneitatea în om a «forţei şi a reversului», [...] de coexistenţa trăsăturilor contrare din om (de unitatea şi lupta contrariilor – n.n.)”[90]. În legătură cu aceasta, Goethe arăta în „*Poezie şi adevăr*”: „[...] «virtuţile se sprijină pe defecte (...) crescând din ele ca din nişte rădăcini, iar acestea se ramifică în taină la fel de viguros şi de felurit ca şi virtuţile în plină lumină”»[...]”[91].

---

[83] Vasile Morar, *Moralităţi elementare*, Editura Paideia, Bucureşti, 2009, p. 192.
[84] *Ibidem*, p. 192.
[85] *Ibidem*, p. 192.
[86] *Ibidem*, p. 192.
[87] *Ibidem*, p. 192.
[88] *Ibidem*, p. 192.
[89] *Ibidem*, p. 193.
[90] *Ibidem*, p. 193.
[91] *Ibidem*, p. 193.

Lucian Blaga şi Tudor Vianu şi-au însuşit aceste aprecieri goetheene, pe care şi le-au reactivat „[...] mai ales în reflecțiile şi aforismele din partea finală a vieții lor”[92]; ei şi-au adecvat conduita şi la intuiția lui Goethe că „[...] fragilitățile *sunt peste tot în viața omului* (s.a.) […] clipele de întunecare şi de iluminare ale omului îi hotărăsc soarta. Am avea zilnic mare nevoie de *demonul nostru* (s.a.) care să ne conducă [...] spunându-ne ce avem de făcut [...]”[93].

Demoniacul îşi face simțită prezența activă oriunde şi oricând.

[92] Vasile Morar, *Moralități elementare*, Editura Paideia, Bucureşti, 2009, p. 193.
[93] *Ibidem*, p. 193.

CONCLUZII

Un interes cognitiv aparte este reactivat de distincția dintre adevărul material şi adevărul formal, distincție asupra căreia au insistat inclusiv Edmund Husserl şi Camil Petrescu. Trebuie accentuate, însă, şi celelalte distincții semnalate de autorul sistemului filosofic *Doctrina substanței*: deosebirile esențiale dintre materia cunoaşterii şi forma cunoaşterii, dintre determinările materiale ale cunoştințelor şi determinările lor formale, dintre legile materiale şi legile formale.

Există două moduri de conştiință într-un act cognitiv de transcendență sui-generis, ce ne înfățişează o dublă atitudine (naturală şi, respectiv, fenomenologică) în care ***trăirea psihologică transcendentă este relativă şi contingentă, pe când cea transcendentală e necesară şi absolută. Luarea de atitudine naturală se realizează în şi prin exercițiul unei trăiri psihologice transcendente, sau al unui şir de succesive trăiri psihologice transcendente; luarea de atitudine fenomenologică se realizează, însă, în şi prin exercițiul unei trăiri transcendentale sau al unui şir incomplet de astfel de trăiri*** **transcendentale**. Totodată, afirmațiile despre fapte pot fi false sau adevărate; afirmațiile adevărate despre fapte pot fi cuprinse în esențe. În cazul în care afirmațiile adevărate despre fapte sunt cuprinse în esențe, esențele respective devin impure prin impurificarea lor cu adevăruri despre fapte. Este greu să admitem impurificarea a ceva prin impregnarea acelui ceva cu adevăruri; şi totuşi, aceasta este situația esențelor impregnate cu adevăruri despre fapte: ***esențele sunt impure*** *prin simpla prezență în ele a adevărurilor despre fapte*, deşi *pare straniu să spui că adevărul impurifică.* De aici rezultă că ***nu orice adevăr purifică esența***, ci numai un anumit adevăr, numai adevărul

de un anumit gen: adevărul esenței; mai exact, adevărul esenței pure. Ajungem, în felul acesta, să distingem riguros între *adevărurile despre fapte* şi ***adevărurile despre esențele pure***. Camil Petrescu a invocat benefic argumentul forte al autorității lui Edmund Husserl pentru a ne convinge că ***adevărul esenței pure este un adevăr cu totul şi cu totul special. Specificul adevărului esenței pure este aptitudinea acestui adevăr de a nu putea fi derivat sau dedus din adevărul despre fapte***: nu există nici o metodă, nici o tehnică, nici un procedeu, nici un instrument de lucru, nici o entitate care să ne permită să deducem adevărul esenței pure din adevărul despre fapte şi din nici un alt adevăr (*e.g.* adevărul ştiințific, adevărul filosofic, adevărul axiologic, adevărul artistic, adevărul moral etc.). ***Să nu confundăm adevărul faptelor cu adevărul esențelor pure***, considerăm că a vrut să spună Camil Petrescu (în spiritul filosofiei fenomenologice husserliene), întrucât valoarea adevărului esențelor pure este alta decât valoarea adevărului faptelor. Aprofundând cunoaşterea esențelor pure, ajungem la *concluzia* că: „Esențele pure" sunt mai mult decât o entitate care „*reprezintă o reducție eidetică*"; ele, „Esențele pure", sunt unitatea dintre reducția eidetică şi reziduul eidetic, adică unitatea dintre procesul reducției eidetice şi produsul finit al procesului reducției eidetice. Din expunerea lui Camil Petrescu rezultă că „Esențele pure" ar fi un semn al reducției eidetice, un semn care semnalează prezența reducției eidetice – ceea ce nu este greşit să credem şi aşa. Numai că, „Esențele pure" sunt mult mai mult decât un reprezentant sau un semn al reducției eidetice: ele sunt conexiunea necesară dintre reducția eidetică şi reziduul eidetic, rezultatul interacțiunii reducției eidetice cu propriul ei reziduu eidetic, unitatea în cadrul diversității reducțiilor eidetice şi reziduurilor eidetice. După aceste concluzii se desprinde o ipoteză nouă despre relația dintre esența pură şi reziduul eidetic, şi anume ipoteza potrivit căreia esența pură este însuşi reziduul eidetic.

Conchidem că această ipoteză este plauzibilă, verificabilă şi confirmabilă; **REZIDUUL EIDETIC este însuşi universul deschis al esenţelor pure**. Husserliana *reducție fenomenologică este mai cuprinzătoare decât husserliana reducție eidetică,* tot aşa cum (kantian vorbind) timpul ***kantian este mai cuprinzător decât spațiul kantian*** (acesta din urmă – spațiul kantian – nefiind aplicabil în interiorul subiectivității conştiinței transcendentale). Prin urmare, termenul de reducție eidetică husserliană este subordonat termenului de reducție fenomenologică husserliană, dacă ne plasăm în spațiul logic al logicii tradiționale sau clasice. ***Rezultatul reducției eidetice este concretul***, în timp ce *rezultatul abstractizării* este ceva abstract (este abstracția, abstracția ştiințifică). Mai exact, rezultatul concret al reducției eidetice este „concretul conştiinței", concretul „fenomenului". Noi nu putem să punem semnul identității între o abstracție şi „concretul conştiinței", ***conchidem*** *în spiritul husserlian şi în conformitate cu punctul de vedere al lui Camil Petrescu*.

Există necesitatea imperioasă a fenomenologului de a nu cădea în capcana pe care i-o întinde, la fiecare pas, ***SUBSTRUCȚIA INSTINCTIVĂ*** (despre care vorbeşte atât de atent însuşi Edmund Husserl). Astfel, obiectul fizic este cu totul altceva decât obiectul de ordin fizical, (*e.g.*), pe care îl cercetează fizicianul secolului al XXI-lea. La fel, obiectul reic din câmpul perceptiv este cu totul altceva decât obiectul reic apărut în *imaginea perceptivă* sau decât apariția obiectului reic în şi prin imaginea perceptivă care îi dă prezență, actualitate.

Problema raportului dintre real şi ireal este de maxim interes pentru spiritele cugetătoare şi călăuzite metodic de acel ***INSTINCT ŞTIINȚIFIC*** despre care vorbea Edmund Husserl şi pe care l-a tematizat (cu entuziasm) Camil Petrescu. Căci, ***progresul cunoaşterii ştiințifice*** *este realizat nu prin exercițiul solitar al intuiției esențiale ci prin interacțiunea dintre instinctul ştiințific şi metodă.* Irealul din sferele transcendentale ale conştiinței pure este corelatul realului din sferele

transcendente. Realul din sferele transcendente îşi are corelatul în *irealul* din sferele transcendentale ale conştiinţei pure. Aceste două expresii propoziţionale formulate de noi imediat mai sus sunt, *evident,* două expresii diferite, dar care au una şi aceeaşi semnificaţie (ele conţinând unul şi acelaşi înţeles). Avem aici, în cele două fraze distincte, o problemă nouă – cu totul nouă: problema raportului dintre real şi ireal, problemă despre care suntem înştiinţaţi că *întregeşte* mulţimea problemelor constitutive. Adăugăm aici: această *problemă întregeşte* aparatul conceptual al filosofiei fenomenologice cu noţiuni noi, între care surprindem noţiunile de „raţiune", „iraţiune", „iraţional". Aici, noţiunea de „iraţiune" este o noţiune nouă, cu referire exclusivă la sensul ei fenomenologic husserlian. La fel, noţiunea de „iraţional" are sensul ei fenomenologic husserlian, care este altul decât sensul aristotelic al sufletului considerat iraţional. Rămâne termenul de „iraţiune" căruia cu greu îi putem găsi un antecedent prehusserlian în istoria universală a filosofiei, aşa încât îl creditǎm cu virtutea de achiziţie noţională de o noutate absolută.

Intersubiectivitatea este finalitatea pe care o ţinteşte Edmund Husserl prin aplicarea succesivă şi sistematică asupra lumii naturale a celor trei modalităţii de reducţie: reducţiile fenomenologică, eidetică şi transcendentală. Intersubiectivitatea monadelor reprezentate prin toate eurile şi tipurile de euri este ***limita pe care o poate atinge cunoaşterea***; este linia de frontieră, dincolo de care nu se poate trece. Căci, această intersubiectivitate este una transcendentală şi ea constituie ***punctul terminus al cunoaşterii***, *causa finalis,* conexiunea universală, infinită (şi tematizată în tot mai multe sisteme filosofice).

Incompletitudinea reducţiei revine constant în *centrul obiectului cunoaşterii* fenomenologice: reducţia fenomenologică este una incompletă şi reziduul fenomenologic nu cuprinde doar eul pur sau conştiinţa transcendentală; el, reziduul fenomenologic, mai cuprinde şi

următoarele două entități transcendentale şi ireductibile fenomenologic, eidetic sau transcendental: şirul numerelor naturale şi o *teorie* viabilă despre şirul numerelor naturale, teorie care nu poate fi decât un *produs al cunoaşterii raționale*. Dacă nu ar fi aşa, dacă nu ar rămâne nereduse aceste două entități transcendente, atunci nu ar fi posibilă nici o *teorie* despre eul pur sau conştiința transcendentală. Aşa încât, conchidem (în conformitate cu sensul explicit al filosofiei fenomenologice husserliene) că reziduul fenomenologic de sorginte husserliană este structurat şi are o structură alcătuită din următoarele trei ireductibile entități: 1) ireductibilul eu pur, *id est* ireductibila conştiință *transcendentală*; 2) ireductibilul transcendent şir al numerelor naturale; 3) ireductibila transcendentă *teorie* despre şirul numerelor naturale. Interesant este faptul că reziduul fenomenologic reuneşte – în o structură ireductibilă – o entitate *transcendentală* şi două entități transcendente: entitatea transcendentală coexistă cu cele două entități transcendente, în cadrul unor nefireşti raporturi de concordanță, căci natura transcendentalului este alta decât natura oricărui transcendent.

În acest context de idei se impune să semnalăm un adevăr despre insuficiența substanțialismului fenomenologic: adevărul că lui Camil Petrescu îi scapă ideea husserliană despre ireductibilitatea fenomenologică a şirului numerelor naturale, deşi nu îi scapă husserliana idee despre caracterul necesar al ireductibilității fenomenologice a unui transcendent care face posibilă construcția a cel puțin o *teorie* privitoare la conştiința transcendentală (la eul pur). Triada structurii reziduului fenomenologic de producție husserliană este – cel puțin în aparență – un mister: un mister încifrat în chiar *incompletitudinea* tuturor reducțiilor tematizate de întemeietorul filosofiei fenomenologice, al filosofiei care se dovedeşte a fi o „*ştiință riguroasă*" sau chiar o „*FILOSOFIE ŞTIINȚIFICĂ*". Căci, terenul pentru încolțirea germenului filosofiei ştiințifice era deja fertilizat şi pregătit încă din

epoca în care trăia şi activa Edmund Husserl. Semnalul pentru naşterea filosofiei ştiinţifice fusese dat de însuşi creatorul operei „*FILOSOFIA CA ŞTIINŢĂ RIGUROASĂ*", aşa încât posteritatea este datoare să elaboreze ceea ce am putea numi (parafrazându-l pe Husserl) *FILOSOFIA CA FILOSOFIE ŞTIINŢIFICĂ* sau chiar *FILOSOFIA ŞTIINŢIFICĂ*. Ne amintim (de exemplu) că: *ştiinţa* deschisese deja *poarta de intrare în filosofie* prin ştiinţa economică, ştiinţă care a fost considerată „antecamera filosofiei" încă din secolul al XIX-lea. Petty, Smith, Ricardo – trei dintre cei mai de seamă reprezentanţi ai economiei politice clasice engleze – au elaborat teorii economice ştiinţifice concordante, teorii care au deschis porţile ferecate ale filosofiei şi care au ştiinţificizat-o (cel puţin în germene). *Ştiinţificizarea filosofiei* a luat amploare prin matematicizarea ei, prin aplicarea matematicii în domeniul reflecţiei specifice activităţii filosofice. Aceasta nu înseamnă că trebuie să abuzăm de virtuţile matematicilor şi să matematicizăm filosofia până la suprimarea specificului ei constând în faptul că este o concepţie generală despre lume şi viaţă, *id est* un sistem de răspunsuri la întrebările noastre despre locul, rolul, *rostul* (sensul) existenţei fiecărei entităţi integrate în ansamblul universului, în totalitatea entităţilor care ne înconjoară şi care ne compun fiinţa numită om. Chiar dacă antropomorfizăm universul (şi îl antropomorfizăm, vrând-nevrând), filosofia continuă să îşi păstreze sensul aparte, specificul indestructibil, şi să reînceapă mereu din momentul în care ne punem întrebarea despre locul, rolul, rostul sau sensul a ceva din universul în care trăim şi la care ne raportăm, în calitatea noastră de individualităţi, de fiinţe umane unice, unicate, ireductibile şi IREPETABILE.

Diferenţierea şi *specializarea* disciplinelor ştiinţifice constituie o realitate durabilă, dar şi *reintegrarea* ştiinţelor continuă concomitent cu specializarea acestora, aşa încât achiesăm la concluzia că vom avea o singură ştiinţă: *ŞTIINŢA ISTORIEI*, alături însă – ***credem*** noi – de

FILOSOFIA ŞTIINŢIFICĂ. Ştiinţa istoriei (ca unică ştiinţă a viitorului) şi filosofia ştiinţifică (în calitatea ei de unică filosofie veritabilă şi socialmente utilă pentru comunitatea umană a viitorului) vor atrage toate resursele capabile să le susţină în constituirea şi dezvoltarea lor progresivă. Şi, încă ceva mai avem de spus despre evoluţia predictibilă a omenirii: toate drumurile (cu sau fără obstacole surmontabile) duc la om, la ***OMUL TOTAL***, la omul concret înţeles ca entitate reală raţională, bio-psiho-socio-culturală şi istorică.

Edmund Husserl nu este primul filosof care a pus problema raportului dintre fiinţă şi fenomen, fiind precedat în această privinţă de Kant şi Hegel. Astfel, Kant este primul filosof care a ajuns la concluzia radicală potrivit căreia nu există cunoaştere, ci fenomene. Iar Hegel afirmă fenomenologia drept cunoştinţă, pentru a o nega apoi în ontologie. Abia cu Husserl se suspendă, fără a se nega, ontologicul. Lumea, susţine Husserl, cuprinde realităţi şi non-realităţi, adică eidosuri. Mijlocul prin care surprindem şi prindem esenţa este intuiţia pură, eidetică. Această intuiţie pură sau eidetică este una universală; ea are caracter universal şi este înzestrată cu atributul universalităţii. Intuiţia eidetică surprinde, dezvăluie şi extrage esenţa din orice fenomen, obiect sau fapt intrat în raza ei de acţiune. Procedând astfel, intuiţia pură face din fenomenologie o descriere pură a domeniului neutru al trăitului şi a esenţelor care se prezintă acestui domeniu neutru. Husserl respinge construcţiile de tip deductiv, încât lumea esenţelor extratemporale, la care ajunge cu ajutorul fenomenologiei sale, nu este nimic altceva decât lumea experienţei. În cadrul acestei lumi a experienţei, lumea reală este ireductibilă la lumea apriorică, iar faptul şi esenţa sunt inseparabile. Pe măsură ce înaintează pe drumul acesta al detestării construcţiilor de tip deductiv, Husserl ajunge să respingă logicismul modern şi întemeierea lui psihologică.

Continuându-l pe Immanuel Kant, Edmund Husserl a subliniat şi a accentuat ideea că filosofia este în esenţă cunoaştere bazată pe judecăţi universal valabile şi necesare, rezultate prin examenul critic al capacităţii cognitive umane, examen care nu produce soluţii definitive, ci care trasează căile posibile de acces către adevăr. Pentru Husserl conceptul de filosofie subîntinde dimensiunea ştiinţificităţii, a raţionalităţii ştiinţifice, a ştiinţei înţeleasă ca valoare şi nu ca ştiinţă pozitivă. De altfel, idealul de ştiinţificitate rămâne structura intenţională a filosofiei concepute de Husserl, orizontul vizat de filosofia husserliană. Meritul lui Husserl constă nu atât în faptul că a identificat în filosofie o ştiinţă riguroasă, cea mai riguroasă ştiinţă, ci în faptul că a accentuat ceea ce au observat primii filosofi încă de la primele începuturi ale filosofiei: filosofia este „ştiinţa teoretică a primelor principii şi cauze" (Aristotel); filosofia este imperativul „cunoaşte-te pe tine însuţi" (Socrate). Din analiza comparativă a concepţiei husserliene despre filosofie şi a concepţiilor tradiţionale despre această supremă îndeletnicire a spiritului, constatăm că la un moment dat filosofia şi-a pierdut obiectul aşa cum a fost definit de greci şi s-a transformat într-una din diviziunile ei, existând independent faţă de ceea ce au conceput grecii ca filosofie şi abia în veacul nostru problematica ei a început să fie recuperată.

În încercarea de a sintetiza fenomenologia, Camil Petrescu a identificat unele bariere care ne împiedică să accedem la ea, cum sunt: eideticul comportă semnificaţia de logică a esenţelor, logică diferită de cea a noţiunilor; transcendentalul (noema-noesa) sau tot ceea ce poate deveni obiect al conştiinţei are sens în unitatea dintre eul gânditor şi gândurile gândite de acesta.

Edmund Husserl s-a detaşat de apriorismul kantian din care a reţinut idealismul transcendental, idealism în care intenţionalitatea este stilul conştiinţei atotcunoscătoare; el s-a delimitat critic de apriorismul kantian, reproşând subiectului faptul de a întemeia

obiectul. Edmund Husserl vrea să cunoască esența cea mai profundă a lumii, să descopere în lucruri esența lor; iar, fenomenologia husserliană este această intuiție a esențelor din lucruri, intuiție pe care Camil Petrescu a numit-o ***vedere noosică***, *id est* cunoaşterea noocratică sau substanțială care cuprinde şi lucruri apropiate de *causa finalis.*

O etică se impune ca o continuare firească într-un sistem filosofic deschis. Astfel s-a ajuns la ceea ce numim etică fenomenologică.

BIBLIOGRAFIE

ADĂMUȚ, Anton, *Filosofia substanței,* Institutul European, 1997.

ARISTOTEL, *Etica Nicomahică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988.

ASLAM, Constantin, *Constantin Noica: Spre un model neoclasic de gândire. Perspective interpretative asupra scrierilor timpurii*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2010.

BLAGA, Lucian, *Trilogia culturii*, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1969.

BOBOC, Alexandru, *Filosofia contemporană*, Bucureşti, 1993.

BRUN, Jean, *Socrate*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.

CĂLINESCU, George, *Istoria literaturii române,* Editura Minerva, Bucureşti, 1988.

DESCARTES, René, *Expunere despre metodă*, Editura Paideia, Bucureşti, 1996.

GOETHE, W. J., *Faust*, Editura Paralela 45, Bucureşti, 2008.

GOETHE, W. J., *Maxime şi reflecții*, Editura Univers, 1972.

GOETHE, W. J., *Poezie şi adevăr*, Editura Pentru Literatură, Bucureşti, 1967.

HABERMAS, Jürgen, *Cunoaştere şi comunicare*, Bucureşti, Editura Politică, 1983.

HORKHEIMER, Max *Teoria tradicional y teoria crítica*, Ediciones Paidós, Barcelona, 2000.

HUME, David, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987.

HUSSERL, Edmund Husserl, *Criza ştiinţelor europene şi fenomenologia transcendentală,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2011.

HUSSERL, Edmund, *Cercetări logice* (II): *Cercetări asupra fenomenologiei şi teoriei cunoaşterii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2009.

HUSSERL, Edmund, *Cercetări logice* (I), Editura Humanitas, Bucureşti, 2005.

HUSSERL, Edmund, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură,* Editura Humanitas, Bucureşti , 2007.

HUSSERL, Edmund, *Ideen*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2012.

HUSSERL, Edmund, *Idei pentru o filosofie fenomenologică şi pentru o fenomenologie pură*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2011.

HUSSERL, Edmund, *Idei privitoare la o fenomenologie pură şi la o filosofie fenomenologică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2011.

KANT, Immanuel, *Critica raţiunii pure*, Editura IRI, Bucureşti, 1994.

LUPASCO, Stéphane, *Logica dinamică a contradictoriului*, Editura Politică, Bucureşti, 1982.

LUPŞA, Elena, Bratu, Victor, Stoica Maria Dorina, *Logică şi argumentare*, Editura Corvin, Deva, 2004.

MARGA, Andrei, *Filosofia lui Habermas*, Bucureşti, Editura RAO, 2017.

MILL, John Stuart, *Despre libertate*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005.

MORAR, Vasile, *Moralităţi elementare*, Editura Paideia, Bucureşti, 2009.

MUREŞAN, Valentin, *Etica lui Aristotel*, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 2011.

PETRESCU, Camil, *Doctrina substanţei* (I), Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988.

PIAGET, Jean, *Epistemologie genetică*, Editura Dacia, Cluj, 1973.

PIAGET, Jean, *Structuralismul*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1973.

PREIST, Graham, *Dincolo de limitele gândirii*, Editura Paralela 45, Bucureşti, 2007.

SPENCER, Herbert, *A System of Synthetic Philosophy - First Principles* (e-book), Obscure Press, 2014.

SURDU, Alexandru, *Filosofia pentadică I. Problema transcendenței*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2014.

VIANU, Tudor, *Studii de filosofia culturii*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1982.

ISBN: 978-606-37-0307-2